

مكتبة الأسرة



مهرجان القراءة للجميع

جان بول سارتر

ترجمة: د. سامي محمود علي / د. عبد السلام القماش

نظرية في الانفعالات

أهم الكتب



0320335



Library of the Ministry of Education
Cairo, Egypt

Library of the Ministry of Education
Cairo, Egypt

المكتبة المصرية
للكتاب

14

مكتبة
جامعة القاهرة

١١٤٥٩

نظرية في الانفعالات

نظرية فى الانفعالات

لوحة الغلاف

اسم العمل الفنى : حروب الفضاء

التقنية : برامج كمبيوتر على فيلم سينمائى

المقاس : ٢٥x٢٥ سم

صور الكمبيوتر شخصية بشرية لحظة انفعالها ضمن حروب الفضاء، من التأكيد على التشظى واستبدال ضربات الفرشاة بالمكعبات والمستطيلات من خلال مجموعة لونية يقلب عليها اللون البنى بدرجاته المختلفة، وقد ترك منطقة بكاملها دون درجات لونية سوى اللون الأسود، وكأنه يشير بذلك إلى أن كل العناصر الشكلية منبثقة عن هذا اللون القاتم، وكل العناصر المنطلقة تنتهى كالوميض وهو يخبر ويندثر ليترك آثار الحرب على كل ما حوله من فضاءات شاسعة.

محمود الهندى

نظرية فى الانفعالات

چان پول سارتر

ترجمة: د. سامى محمود على

د. عبدالسلام القفاش

تحرير: د. محمد عنانى



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(امهات الكتب)

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة الإدارة المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

نظرية في الانفعالات

جان پول سارتر

ترجمة : د. سامي محمود على

د. عبدالسلام القفاش

الغلاف

والإشراف الفني :

الفنان : محمود الهندي

المشرف العام :

د. سمير سرحان

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	١١
نظرية فى الانفعالات	٢٥
مقدمة : علم النفس والفنومولوجية وعلم النفس	
الفنومولوجى	٢٧
نحو نظرية فى الانفعالات :	
١ - النظريات القديمة	٤٢
٢ - نظرية التحليل النفسى	٥٧
٣ - نحو نظرية فنومولوجية	٦٣
الخاتمة	٩٧
ثبت المصطلحات والاعلام	١٠١
الاختزال الفنومولوجى	١٠٣
الارتباطيون	١٠٤
الآن	١٠٤
أصيل	١٠٥

الصفحة

الموضوع

١٠٥	انعكاس
١٠٦	أوجه الشيء
١٠٧	أولى
١٠٧	يررس
١٠٧	تفسير
١٠٨	جانيه
١٠٨	جيمس
١٠٩	جيوم
١٠٩	دمبو
١٠٩	رقابة
١١٠	سادية
١١٠	سمارتز
١١٢	النظرية السطحية
١١٣	سلوكية
١١٣	سيكولوجية الصيغ
١١٤	الضعف النفسى

الموضوع	الصفحة
الطابع التجريبي والطابع الجوهري	١١٤
طوبولوجية	١١٥
ظاهرة لاحقة	١١٦
عرض	١١٦
فالون	١١٦
فرض عملي	١١٧
فعل الترقب الشعوري	١١٧
الفكرة (بالمعنى الكتي)	١١٩
فثومولوجية	١١٩
فهم	١٢١
فصلية	١٢٢
كاتون	١٢٣
كوجيتو	١٢٣
لفين	١٢٣
ماهية	١٢٥
متعال	١٢٧

الصفحة

الموضوع

١٢٨ الملعب النفسى
١٣٠ موسرل
١٣٢ هيلجر
١٣٤ واقعة
١٣٤ واقعية الوجود
١٣٥ وضعية

مقدمة الترجمة العربية

بقلم

الدكتور : سامي ممدود علي

«جان بول سارتر»^(١) رائد من رواد الفكر المعاصر وواحد من كبار فلاسفة الغرب وأدبائه . وقد اشتهر «سارتر» أول ما اشتهر بأعمال أدبية ملفتة، منها القصص أمثال «الغثيان» (La nausée) (١٩٣٨) و «الجنار» (Le mur) (١٩٣٩) و «طرق الحرية» (Les chemins de la liberté) (١٩٤٥ - ١٩٤٩) ، ومنها المسرحيات وأهمها «جلسة سرية» (Huis clos) (١٩٤٥) و «المومن الخفية» (La putain respectueuse) (١٩٤٦) . و «الأيدي القذرة» (Les mains sales) (١٩٤٨) و «إيليس والرب» (Le diable et le Bon Dieu) (١٩٥١) . وكل هذه الأعمال تصوير عميق لجوانب من كبرى المشكلات التي تعرض للإنسان المعاصر في تساوله عن

(١) ارجع إلى ثبت للمصطلحات والأعلام التي رأينا إلحاحه بهذه الترجمة ، تعريفنا باللوغين الذين ورد ذكرهم فيها وتوضيحنا للمصطلحات الفنية المميزة للتفكير الفنونولوجي عامة .

المصير ومعنى الحياة . وهو تصوير يستمد أصوله من فلسفة جديدة فى الوجود الإنسانى ، وضع « سارتر » أسسها النظرية فى كتابه الرئيسى « الكون والعدم » L'être et le néant (١٩٤٣) . ومودى هذه الفلسفة أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته ، بمعنى أن الإنسان ليس له طبيعة معينة سابقة على أفعاله ، وإنما يحدد الإنسان واقعه الإنسانى بما يأتى من أفعال فى مختلف المواقف ، أفعال أساسها اختيار متصل صادر عن حرية مطلقة تجعل الإنسان مسئولاً عن مصيره مسئولية مطلقة كذلك . وهذه الحرية لا يمكن تقييدها أو إلغاؤها لأنها حرية الشعور المطلق والشعور- فى جوهره- تخطى مستمر لأحواله وتعدى دائم لكل صورة يصوغ فيها الإنسان حياته ويحصر فيها وجوده الفعلى .

وقد أدت هذه الفلسفة إلى ملهب جديد فى الأدب اتبعه «سارتر» فى كافة كتاباته ، هو أدب المواقف . والمبدأ الأول فى هذا اللون من التعبير الفنى ، يشرحه «سارتر» فى معرض حديثه عن التأليف المسرحى إذ يقول: «كان المسرح فى الماضى هو مسرح الشخصيات : فقد كان المؤلف يعرض على خشبة المسرح أشخاصاً متفاوتى التعقيد ولكنهم مكتملو التكوين وكان دور الموقف قاصراً على مواجهة هؤلاء الأشخاص بعضهم ببعض وإبراز كيف يؤثر كل منهم فى الآخر ... (أما فى مسرح المواقف) فليس ثمة شخصيات والأبطال هم حريات مقيدة ، كما هو شأننا جميعاً . وما هى سبل الفكاك من هذه القيود ؟ إن كل شخص لا يمدو

أن يكون هو الفعل الذى يختار به أحد هذه السبل وقيمة الشخص لا تجاوز قيمة السبل المختار . . . فكل موقف - بمعنى ما - شرك منصوب والجدران قائمة فى كل مكان . وقد أسأت التعبير ، فليس ثمة سبيل يقع عليها الاختيار ، فالسبل يجب أن يُخلق ، وكل فرد يخلق ذاته إذ يخلق السبل الخاص به والإنسان يجب أن يُخلق كل يوم»^(١) .

غير أن ثمة جانبا من أعمال «سارتر» لم يلتق - رغم أهميته - ما لقيته الجوانب الأدبية والفلسفية من عناية وظل مجهولا من جمهوره القراء ، ألا وهو الجانب النفسى . فقد اشتغل «سارتر» منذ وقت مبكر بالدراسات النفسية ووجه اهتمامه إلى مشكلتين على وجه التحديد ، الخيال والانفعال . وقد أفرد للمشكلة الأولى كتابين هما «الخيال» *L'imagination* (١٩٣٦) و «المتخيل» *L'imaginaire* (١٩٤٠) ، وعالج المشكلة الثانية فى كتاب «نظرية فى الانفعالات» *Esquisse d'une théorie des émotions* (١٩٣٩) الذى نقدمه اليوم للقارئ العربى ونحن سعداء بهذا التقديم .

فالكتاب لا يقتصر على عرض رأى طريف فى طبيعة الانفعال يضاف إلى ما سبقه من آراء الفلاسفة وعلماء النفس فيه . وإنما يعتبر الكتاب - على صغره - مدخلا رائعا للتفكير الفثومولوجى وتطبيقا نموذجيا لهذا

Qu'est-ce que la littérature ? *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948.

(١)

المنهج الذى أحدث انقلاباً فى مجال الفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان ولا سيما علم النفس . والكتاب لا يكتفى بإثارة مسألة طبيعة الانفعال فى نطاق مباحث علم النفس المتنوعة ، بل إنه ليتساءل - بصدد هذه النقطة - عن طبيعة علم النفس ذاته بوصفه مبحثاً مميزاً عن مباحث علوم الطبيعة . و«سارتر» يميز هنا بين موقفين منهجيين أساسيين فى دراسة الظواهر النفسية ، الموقف التجريبيّ ويتمثل فى تيارات علم النفس المختلفة ولا سيما التقليدي منها ، والموقف الفنونولوجيّ الذى يمثل «هوسرل» - خالق الفنونولوجية أو علم الظواهر - والذى يستهدف إقامة علم النفس على أسس جديدة كل الجدة وفتح آفاق أخرى للبحث العلمى . و«سارتر» لا يكتفى بعرض هذا الموقف الأخير عرضاً نظرياً مجرداً ، وإنما يدلّل على خصوبة المنهج الفنونولوجيّ بتطبيقه على ظاهرة من أخطر الظواهر النفسية ألا وهى الانفعال . ثم يعود فيطبقه ثانية فى دراسته للخيال والموضوع التخيل ، ويستعين به أخيراً فى وضع نظريته العامة فى الوجود .

ويتصل المنهج الفنونولوجيّ ، إذا ما طُبّق على علم النفس ، على ضرورة استخلاص معنى الأحداث النفسية أولاً وقبل كل شيء . فكم من دراسة تجريبية أساسها ظواهر غامضة مختلطة المعالم ، وكم من مذهب فلسفى أو علمى شوه إدراكنا للظواهر النفسية فى نقائنها الأولى ! إن ما نفتقر إليه فى هذا المجال هو توضيح ماهيات الظواهر توضيحاً شاملاً

والنظر إليها نظرة جديدة صافية من شوائب المعتقداات الضمنية ورواسب الأفكار السابقة التحكمية . ومن ناحية أخرى ، تأخذ الفينومولوجية على علم النفس طريقته فى دراسة الأحداث النفسية ذاتها : فهو يدرسها من خارج وكأنها أحداث طبيعية يتعين تفسيرها ، فيربط بينها ويطا عليها ، يغفل فيه عن إبراز معنى هذه الأحداث بالنسبة لواقع الإنسان . لذلك كله يوصى «هوسرل» بضرورة الرجوع إلى «الأشياء ذاتها» ، بعد تعليق كل حكم سابق يتصل بطبيعتها ووجودها ، والعمل على وصفها كما تبدى مباشرة للشعور الخالص باعتبارها ظواهر خالصة . ويتوخى الوصف تحديد ماهية الظواهر من حيث هى موضوعات مباشرة للشعور المتعالى . والمبدأ الذى يقوم عليه هذا الموصف هو مبدأ «قصدية الشعور» وموداه أن «كل شعور هو شعور بشيء ما»^(١) . ومن ثمة لجأ «ساوتر» فى دراسته للانفعال يتأدى بالتدرج بعد توضيح نقائص النظريات السائدة فيه - إلى اكتشاف أن الانفعال ظاهرة لها معنى وأن هذا المعنى يمكن توضيحه بوصف البناء الجوهرى للشعور المتفعل ، بحيث يبدو الانفعال ضربا من

(١) راجع فى هذا الموضوع E. Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, p.

34. Gallimard, Paris 1950.

Ibid.: *Méditations Cartésiennes*, p 14. Vrin, Paris 1947.

Ibid.: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* p.

17. *Revue philosophique*. 1947.

ضروب الوجود الإنسانى فى العالم وتكشفنا لهذا العالم فى إحدى صورهِ
الجهوية .

ولست أقصد من هذا التقديم تلخيص نظرية «سارتر» فى الانفعال ،
مجنباً القارئ مشقة - أو متعة - متابعة «سارتر» فى برهته على دلالة
الانفعال بالنسبة للواقع الإنسانى . وذلك لأن أحد مزايا الكتاب الكبيرى
- على ما يبدو لى - هى حثه القارئ على التفكير لنفسه ومراجعة أفكاره
التي اعتنقها بغير فحص نقدى كاف فضلاً عن إثارة المشكلات العامة فى
عقل وخصوبة . وإنما أود أن أشير عابراً إلى المحور الذى تدور حوله
النظرية حتى يتسنى الربط بينها وبين أعمال «سارتر» الأخرى . إن الفكرة
الأساسية فى الانفعال هو أنه ليس عَرَضاً جسيماً ولا هو حالة شعورية
داخلية ولكنه علاقة موضوعية بالعالم وإدراك للجانب السحرى من الأشياء
فيه . فحين أعجز عن تحقيق فعل تحقيقاً استخدم فيه الروابط العلية بين
الأشياء ، وتسند أمامى سبل هذا التحقيق ، أنفعل ويكون الانفعال نحواً
من السلوك يستهدف القضاء على الموقف الصعب وتغيير العالم تغييراً
شاملاً . ولعل الغضب أوضح المواقف التى تتجلى فيها غائية الانفعال :
فمتنماً أفضل فى حل مسألة ما ، فأتى أغضب وأمزق الورقة المذوّنة عليها
منطوق المسألة ، وكأنى بفعلى هذا ألغى الصعوبة التى تعترض طريقى
دون أن أجد لها حلاً . والسلوك بهذه المثابة سلوك خيالى قائم على إنكار
الواقع ومحاولة التأثير فى العالم تأثيراً سحرياً مباشراً . وعند هذا الحد

تقف نظرية الانفعال عند «سارتر» ، فهي تنص على أن الانفعال سلوك متخيل ، ولكنها لا توضح ماهية الخيال ولا خصائص الموضوع الخيالي . وسوف يعود «سارتر» لهذا الجانب من المشكلة فى كتاب «التخيل» ، فبفصل قصلا قاطعا بين الخيال والإدراك الحسى ، ويدلل على أن الصورة الخيالة ليست «شيئا داخل الشعور» ولكنها «شعور بشئ» غائب يوهم بالحضور ، ثم يصف بناء الشعور بالتخيل وأنواع الموضوعات الخيالية التى يقع عليها . ويخلص من ذلك بأن الخيال أحد أبنية الشعور الجوهرية وأنه شرط أساسى لوجوده .

وثمة نقطة أخرى مها «سارتر» مسا خفيفا فى سياق كلامه عن الانفعال ، دون أن ييررها بما فيه الكفاية ، ألا وهى مسألة الاعتقاد الشعورى . فقد بين «سارتر» أن الانفعال ليس سلوكا متعمدا تقصد من ورائه تغيير العالم ، ولا هو مجرد خدعة نخدع بها - عن عمد - أنفسنا ، ولكنه أيضا تقبل سلبى لهذه الخديعة وضرب من الاعتقاد التلقائى بفاعلية مسلكتنا السحرى . والاعتقاد بهذا المعنى مشكلة من أصعب المشاكل التى تواجهها كل فلسفة تصدو عن «الكوجيتو» الديكارتى ، كما هو شأن فلسفة «سارتر» . ويزيد من الأمور تعقيدا أن «سارتر» يرفض فكرة التحليل النفسى فى اللاشعور رفضا باتا ، ويرفع كل سلبية عن ماهية الشعور ، ويحد «وجود الشعور» بأنه «شعور بالوجود»^(١) . فكيف نفهم إذن سلبية

J. P. Sartre: *L'être et le néant*, p. 20. Gallimard, Paris 1943

(١)

الشعور فى الانفعال ؟ وكيف يمكن للشعور أن يغور بذلك وهو - بحسب
تعبير «سارتر» ، «الصفاء المطلق» ؟ تلك هى المشكلة التى يعرض لها
«سارتر» بالتفصيل فى مستهل كتابه «الكون والعدم» ، تحت عنوان
«التصوي على الذات» *La mauvaise foi* . وأيا كان الأمر ، فلا ريب فى
أن هذين النقصين اللذين أشير إليهما ، يرجعان إلى أن «سارتر» لم
يقصد - فى هذا الكتاب - إلى عرض نظرية كاملة فى الانفعال وإنما
توخى رسم الخطوط الأساسية لثل هذه النظرية ، داخل إطار علم النفس
الفنومولوجى .



نستطيع الآن أن نفهم مغزى الإشارة السالفة إلى أن الفنومولوجية
أحدثت انقلاباً فى علم النفس . فقد غيرت الفنومولوجية بالفعل اتجاه
الدراسات النفسية ونقلتها من مستوى الوقائع الجامدة إلى مستوى الظواهر
ذات المعنى . وتعرض فكرة «هوسرل» الأولى على ضرورة قيام علم نفس
فنومولوجى ، مستقل عن علم النفس التجريبي ، موضوعه ماهيات
الأحداث النفسية وغايته توضيح معنى هذه الأحداث واستخلاص دلالتها
بالنسبة للشعور الخالص . بل إن «هوسرل» يفضى إلى حد القول بتسعية
علم النفس التجريبي وخضوعه بالضرورة للفنومولوجية . ذلك - على

(١) راجع M. Marion - Ponty: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Centre
de documentation universitaire, Paris.

الأقل - هو موقف الفيلسوف فى أواسط سيرته الفلسفية . بيد أن «هوسرل» - فى كتاباته الأخيرة - ومعظمها لم ينشر بعد - خفف من حدة هذه الثنائية ولطف من حدة هذا التمازض وأدخل مفهومات تقرب الشقة بين المبحثين . وهذا التطور متضمن على نحو ما فى موقف «هوسرل» منذ البداية لأنه كما رأينا لا يضع الماهية فى عالم مفارق بل يجعل الحس التجريى وسيلة لبيان الماهية فيربط أوثق الربط بين الواقعة والماهية . أليس معنى هذا أن علم النفس التجريى غير مقضى عليه بالبقاء فى عالم الوقائع الصماء ، وأنه ليس ثمة ما يحول بينه وبين الماهيات متى عرف كيف يتأدى إليها ؟ أليس من الممكن قيام علم النفس على فكرة حدس الماهية دون أن يفقد بذلك استقلاله إزاء الفنونولوجية ؟ هذا هو ما حدث بالفعل فى تاريخ علم النفس المعاصر وأفضى إلى ظهور «نظرية الجشطلت» Gestalt theorie على يد «فيرتايمار» ، وهى نظرية تتمثل فيها فكرة الفنونولوجية عن المعنى أدق تمثيل . فلقد استلهم «فيرتايمار» المنهج الفنونولوجى^(١) وطبقه لأول مرة على دراسة الحركة الظاهرية من حيث هى موضوع للخبرة الشعورية المباشرة ، واكتشف بصدق هذه الدراسة أن الظواهر الحسية تتنظم من تلقاء ذاتها فى كلٍ له معنى . ويشير «كوفكا» ، أحد أئمة هذه المدرسة ، إلى أن نظرية

E. Boring: *A history of experimental psychology*, pp. 371, 406 . Appleton - Century - (١)
ry - Crofts, N.Y., 1950 .

الجشطلت تفترض مبدأ المعنى ، فهى ترى أن «الرابعة العليا ليست مجرد تنابع واقعى تذكره تذكر العلاقة بين الاسم ورقم المسرة ولكنها رابطة ذات معنى»^(١) . والمثل يقال عن نظرية المجال Field theory عند «كورت ليفن» ، التى تعتبر امتداداً لنظرية الجشطلت . وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الطب النفسى ، وجدنا أن الغنومولوجية ، ولا سيما عند «هيدجر» ، مسئلة عن خلق نظرية جديدة فى فهم الظواهر المرضية - والعقل منها على وجه التخصيص - باعتبارها خبرة شعورية أصيلة وتعديلاً جوهرياً يطرأ على وجود الإنسان فى العالم . والغاية من هذا الفهم وصف بناء الشعور والعالم فى أحوال المرض بدلا من الاتجاه إلى التفسير الأكلى لهذه الأحوال . وأهم عثلى هذا التيار المنهجى المسمى بالتحليل الوجودى Daseinanalyse ، «بنسفا لجار»^(٢) و «فيرش»^(٣) فى ألمانيا و«ميكوفسكى»^(٤) فى فرنسا . كذلك أثرت الغنومولوجية فى

(١) K. Koffka: Principles of Gestalt psychology, P. 20. Routledge & Kegan Paul, London 1950.

(٢) L. Binswanger: *Le Cas de Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie*. De Grise de Brouwer 1957 .

(٣) J. Weyrich: *La personne du schizophrène*. Presses Universitaires de France, Paris 1956 .

(٤) R. Minkowski: *Le temps vécu*. Evolution psychiat., Paris 1933.

التحليل النفسى وإن كان الموقف فى هذا المجال أكثر تعميقاً منه فى مجالات العلوم الإنسانية الأخرى . وذلك لأن التحليل النفسى - فى قوله بأن الأفعال الإنسانية كلها ذات معنى - قد أسهم دون علم منه فى تنمية الفنونولوجية وتوجيه النظر إلى معنى الأحداث النفسية - السوى منها وغير السوى - بالنسبة للفرد ، بدلاً من الربط بينها وبين شروطها الآلية^(١) . فحمة جانب فى التحليل النفسى يجعله - من حيث المبدأ - قريب الصلة بالفنونولوجية ويفسر انطباع صورة المعاصرة بطابع فنونولوجى أصيل . ويتمثل هذا الطابع فى ثلاثة مواقف على وجه التحديد : فهناك اتجاه عام إلى تناول مسائل التحليل النفسى من زاوية «سيكولوجية الأنا» *Egopsychology* أى من حيث علاقة الأنا بالموضوعات فى مختلف الأمراض النفسية والعقلية^(٢) . وهناك تيار يستلهم الفنونولوجية ، فى نطاق التحليل النفسى ذاته ، باعتبارها منهجاً وصفيًا يساعد على إبراز بعض الجوانب الغامضة من الظواهر النفسية . وذلك ما فعله «لاجاش» مثلاً فى وصفه «غيرة الحب» من حيث هى خبرة مباشرة بالعالم^(٣) . وهناك أخيراً محاولة لصياغة التحليل النفسى صياغة

M. Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*, pp. 184. S. Gallimard, Paris, 1945.

P. Federn : *Egopsychology and the psychoses*. Basic books, N.Y. 1955. انظر مثلاً

D. Lagache *La jalousie amoureuse. Psychologie descriptive et psychanalyse*. (٣)

P.U.F., Paris 1947.

فنومولوجية خالصة تستهدف وصف الموقف التحليلي ذاته وتحديد بنائه الماهوي باعتباره خبرة مباشرة للشعور في علاقته بالآخر ، مستعينة في ذلك بالفنومولوجية الهيكلية . ومن أبرز ممثلي هذا الموقف «لاكان»^(١) .

وجملة القول ، فليست الفنومولوجية انجهاها فلسفيا مجردا ، بل هي فكرة حية حددت للترعة الإنسانية المعاصرة أهدافها وعينت لها وسائل تحقيق هذه الأهداف ثم إنها - من الناحية العلمية - منهج مستقل عن الأصل الفلسفي الذي صدر عنه ، له قيمته الموضوعية في إثارة مشكلات العلوم الإنسانية وتوجيه حلولها . لذلك يمكن القول بأن الفلسفة الفنومولوجية قامت في هذا المقام بدور مماثل للدور الذي لعبته في تاريخ الفكر الإنساني كل فلسفة خصبة^(٢) لم تستفد جهدها في معارضة العلم

« قارن أيضا الرسالة الرئيسية التي تقدمت بها لذكوراء الدولة وتناولت فيها مشكلة الإسقاط من زاوية الفنومولوجية .

Sami Mahmoud Ali: *La projection et les techniques projectives*, Thèse principale du Doctorat d'Etat, Exemplaires dactylographiés, Paris, 1958.

(١) انظر مثلا : I. Lacan: *Fonction et Champ de la parole et du langage en psychanalyse*, I, 1956.

قارن مقدمة مصطفى صفوان لترجمة ، تفسير الأحلام ، لفرويد ، من مطبوعات دار المعارف ، مجموعة المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي .

(٢) مثال ذلك أن فلسفة «برجسون» أثرت تأثيرا حاسما في صياغة الأسس النظرية لمناهج القياس الاجتماعي (السوسيومتري) عند «مورينو» ، كذلك يستلزم «فنون» بديته الكبير لفلسفة «كاسيرر» ، التي قادت خطاه في وضع نظرية للجمال . راجع :

باسم العقيدة ، أيا كانت هذه العقيدة ، ولم تستغرق طاقاتها فى تأليه العلم والخضوع له خضوع العبد للسيد ، بل نفلت - فى عمق وبصيرة - إلى مصدر العلم ومصدر الوجود الإنسانى جميعاً ، فكانت حافزاً للمشتغلين بالعلم على « اكتشاف اللامتناهى بتعمق المتناهى » ، كما يقول «جوته» .



تلك هى الفنونولوجية وتلك هى دلالتها بالنسبة للفلسفة المعاصرة وعلم النفس المعاصر . فعسى أن يسهم كتاب «سارتر» فى تعريف أبناء الوطن العربى بهذه الحركة الفكرية الهامة . وعسى أن يجد فيه الفلاسفة وعلماء النفس فرصة للإفادة من المنهج الفنونولوجى فى معالجة شتى المسائل التى تعرض لهم !

الإسكندرية فى ٨ أبريل ١٩٦٠

الدكتور / سامى محمود على

مدرس علم النفس بكلية آداب الإسكندرية

دكتوراه الدولة فى علم النفس من السربون

عضو الجمعية الباريسية لتحليل النفس

Jol. Morano: *Who shall survive ?* Beacon House, N. Y., 1953.

K. Lewin: "Cassirer's philosophy of science and the social sciences". in P. Schipp (edit): *The philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of living philosophers. Evanston, Illinois, 1949 .

نظريّة في الانفعالات

مقدمة

علم النفس والفنولوجية وعلم النفس الفنولوجي

يدعى علم النفس أنه مبحث وضعى ، بمعنى أنه يريد أن يستمد مواده من التجربة وحدها . غير أن عهد الارتباطين قد انقضى ، ولم يعد علماء النفس المعاصرون يحرمون على أنفسهم السؤال والتأويل . ولكنهم يريدون أن يقفوا من موضوعهم موقف عالم الطبيعة من موضوعه . غير أنه يجب تحديد مفهوم التجربة هنا عند الحديث عن علم النفس المعاصر إذ قد يوجد حشد من التجارب المتباينة ، وربما تميز مثلا الجزم فيما إذا كان ثمة تجربة بالماهيات أو ثمة تجربة دينية . إن عالم النفس لا يريد أن يستخدم إلا نمطين معينين من التجربة : التجربة التى يلدنا بها الإدراك الحسى الزمانى والمكانى للأجسام المنتظمة ، وتلك المعرفة الحدسية بذاواتنا التى تسمى بالتجربة الانعكاسية . وإذا قام الجدل حول المنهج بين علماء النفس فهو لا يكاد يحدو هذه المشكلة : هل هذان النمطان من أنماط المعرفة متكاملان ؟ هل يجب إخضاع أحدهما للآخر ، أم يجب استبعاد أحدهما كلية ؟ ولكنهم متفقون على مبدأ أساسى هو : يجب على بحثهم أن يبدأ بالوقائع أولا وقبل كل شيء . فإذا تساءلنا عما هى الواقعة ، رأيناها تحد بأنها ما تقع عليه بالضرورة إيان بحث ما ، وأنها دائما إثراء غير متوقع ، وجلة بالنسبة إلى الوقائع السالفة . فلا جدوى إذن من الركون إلى الوقائع كيما تتظم من تلقاء ذاتها فى كل تركيبي يكشف عن

معناه من تلقاء ذاته . وبعبارة أخرى إذا أطلقنا اسم علم الإنسان «الانثروبولوجيا» على مبحث يستهدف حد ماهية الإنسان وأحوال الوجود الإنسانى ، فإن علم النفس بل علم النفس الإنسانى لا يكون ولن يكون علم إنسان البتة . فهو لا يقصد إلى تعريف موضوع بحثه وتحديد به صفة أولية . ومفهوم الإنسان الذى يسلم به مفهوم تجريئى خالص : ففى العالم عدد من المخلوقات تنسم فى التجربة بسمات متماثلة . ثم إن هناك علومًا أخرى كعلم الاجتماع وعلم وظائف الأعضاء تعلمنا أن ثمة روابط موضوعية بين هذه المخلوقات . وفى هذا ما يكفى لكى يتقبل عالم النفس بحرص وعلى سبيل الفرض العملى ، أن يقتصر فى أبحاثه مؤقتًا على هذه الطائفة من المخلوقات . والواقع أن الوسائل المتاحة للتقصى عنها يسيرة المثال ، فهم يعيشون فى مجتمع ، ويتكلمون إحدى اللغات ، ويخلقون الشواهد والآثار . ولكن عالم النفس لا يورط نفسه ، فهو يجهل إن كان مفهوم الإنسان ليس تحسفيًا . هذا المفهوم قد يكون مسرفًا فى الشمول : فما يدرينا إن كان من الممكن إدراج البدائى الاسترالى فى الطبقة السيكلوجية للعامل الأمريكى عام ١٩٣٩ . وقد يكون هذا المفهوم مسرفًا فى التعيين : فما يدرينا إن ليس ثمة هوة تفصل بين القرود العليا والكائن الإنسانى . وأيا كان الأمر فإن عالم النفس يأبى على نفسه أن يعتبر أن من يحيطه من البشر أشباهًا به . إن فكرة التشابه هذه تبدو له تافهة خطيرة ، رغم أنها قد تكون أساسًا لعلم الإنسان . أجل إنه

ليعترف في نطاق التحفظات السالفة الذكر ، بأنه إنسان ، أى بأنه جزء من هذه الفئة التى تم عزلها مؤقتاً . ولكنه يرى أن صفة الإنسانية هذه مضافة إليه إضافة لاحقة ، وأنه لا يمكن ، من حيث أنه عضو فى هذه الطائفة ، أن يصبح موضوع درس خاص ، اللهم إلا لسهولة التجارب فمعرفة بأنه إنسان مستمدة إذن من الآخرين ولن تتجلى له طبيعته الإنسانية بصورة خاصة بزعم أنه هو ذاته موضوع الدرس . فالمشاهدة الداخلية هنا تقتصر على تقديم الوقائع ، شأنها فى هذا شأن التجريب «الموضوعى» . فإذا قدر المفهوم دقيق عن الإنسان أن يظهر يوماً ما ، وهو أمر مشكوك فيه ، قلن يمكن تصور هذا المفهوم إلا باعتباره خاتمة علم تام ، أى أنه يرجأ إلى ما لا نهاية . وهو إذ ذاك لن يكون إلا فرضاً موحداً وضع لربط المجموعة اللامتناهية من الوقائع المكتشفة وتسقيفها . وهذا يعنى أن فكرة الإنسان إذا اكتسبت معنى إيجابياً يوماً ما ، لن تكون إلا افتراضاً يستهدف الربط بين متفرق المواد ، ويستمد وجاهته من مثل هذا الربط . وقد حد «بيرس» الفرض بأنه جماع النتائج التجريبية التى يسمح بالتنبؤ بها . وهكذا لا يمكن أن تكون فكرة الإنسان سوى جماع الوقائع المسجلة التى تسمح هذه الفكرة بشواحيدها . وأن استخدم بعض علماء النفس رغم ذلك تصوراً معيناً عن الإنسان قبل أن يصبح هذا التركيب النهائى ممكناً ، فهم يصلون فى ذلك عن دافع شخصى خالص باعتبار هذا التصور شعاعاً هادياً أو «فكرة» بالمعنى الكتى بحيث يتعين عليهم أولاً ألا يغيب عنهم البتة أننا حيال مفهوم منظم للتجربة .

وينجم عن كل هذه التحفظات أن علم النفس ، من حيث ادعائه أنه علم ، لا يستطيع أن يلدنا إلا بمجموعة من الوقائع الخليط التي لا تربط بين معظمها رابطة ما . فما أبعد الشقة مثلاً بين دراسة وهم الحركة الظاهرية ودراسة حقيقة النقص ! وهذه الفوضى لا ترجع إلى الصدفة بل إلى مبادئ علم النفس ذاتها . فترقب الواقعة إنما يعنى ترقب شيء منعزل وتفضيل العرض على الماهية ، والحادث على الضروري ، والفوضى على النظام ، صدوراً على نزعة وضعية ، ومعناه رفض الجوهر رفضاً مبدئياً وإرجائه إلى المستقبل : « ستترك ذلك إلى ما بعد عندما نكون قد جمعنا ما يكفى من الوقائع » . ولقد فات علماء النفس أنه من المستحيل الوصول إلى الماهية عن طريق تكديس الأعراض استحالة البلوغ إلى الوحدة بإضافة أرقام لا نهائية إلى عين العدد ٩٩ ، ٠ . فإذا كان هدفهم لا يتعدى جمع المعلومات التفصيلية ، فليس ثمة اعتراض ، وإن كنا لا نرى جنوى أعمال التكديس هذه . أما إذا كان يحلوهم ، على تواضعهم ، أمل فى الوصول ذات يوم إلى تركيب أنثروبولوجى على أساس بحوثهم المنهزلة ، وهو أمل جدير بالثناء فى حد ذاته ، فهم فى تناقض تام مع أنفسهم . وقد يقال أن هذا هو بالذات منهج العلوم الطبيعية ومطمحها . ويرد على ذلك بأن علوم الطبيعة لا تهدف إلى معرفة العالم ، بل إلى معرفة شروط إمكان بعض الظواهر العامة . فقد تبدد منذ أمد طويل مفهوم العالم هذا نتيجة لتقدم علماء المناهج ، ذلك لأن من المحال الجامع بين تطبيق مناهج العلوم الوضعية ، والامل فى أنها سوف تودى يوماً ما إلى الكشف عن

معنى هذا الكل التركيبى الذى يسمى عالمًا . غير أن الإنسان موجود من نفس النمط الذى يمتد إلى العالم ، بل إنه من الممكن ، على ما يعتقد «هيدجر» ، أن يكون مفهوم العالم والواقع الإنسانى (Dasein) مرتبطين برباط لا تنفصم عراه . لذلك بالذات يجب على علم النفس التسليم بأن الواقع الإنسانى بعيد عن متناوله إذا كان ثمة واقع إنسانى .

والآن ، إذا طبقت مبادئ عالم النفس ومناهجه على حالة خاصة ، ولتكن دراسة الانفعالات ، فما هى النتائج التى تفضى إليها ؟ أولا سوف تنضاف معرفتنا بالانفعال إضافة خارجية إلى سائر معارفنا عن الكائن النفسى . فيظهر الانفعال وكأنه شئ جديد كل الجدة ، لا يرد إلى ظواهر الانتباه والذاكرة والإدراك الحسى وما إليها . والحق أنك تستطيع أن تمنع النظر فى هذه الظواهر ، وفى المفهوم التجريبي الذى نكوّنه عنها وفقًا لتعاليم علماء النفس ، وأن تقلبها على جوانبها المرة تلو المرة كييفما شئت ، فلست بمكتشف أية رابطة جوهرية تربطها بالانفعال . ومع ذلك فإن عالم النفس يعترف بأن للإنسان انفعالات لأن ذلك هو ما تلقته التجربة إياه . وهكذا يكون الانفعال عرضًا أولاً وبالذات تفرد له كتب علم النفس فصلًا يأتى فى أعقاب أخرى، شأنه فى ذلك شأن الكالسيوم فى كتب الكيمياء ، يأتى بعد الألدوجين أو الكبريت . أما دراسة شروط إمكان الانفعال، أى التساؤل عما إذا كان ببيان الواقع الإنسانى ذاته يجعل الانفعالات ممكنة ، وعلى أى نحو يجعلها ممكنة ، فذلك ما يبدو لعالم

النفس أمراً لا يجدى ولا يعقل : قسيم البحث فى إمكان الانفعال ما دام الانفعال موجوداً بالفعل ؟ كذلك يلجأ عالم النفس إلى التجربة لتحديد معالم الظواهر الانفعالية وتعريفها . وإذا ذاك فقد يتجه إلى أن لديه بالفعل فكرة عن الانفعال ما دام يضع ، بعد معاينة الوقائع ، حلماً فاصلاً بين الانفعالى منها وغير الانفعالى . إذ كيف يمكن للتجربة أن تمهد بمبدأ للتمييز إن لم يكن حاصله عليه من قبل ؟ بيد أن عالم النفس يفضل الاكتفاء بالاعتقاد بأن الوقائع قد تجمعت أمامه من تلقاء نفسها ، وأن المسألة تنحصر الآن فى دراسة هذه الانفعالات التى تم عزلها . لذلك تُخلق المواقف الانفعالية أو يستعان بمن يتسمون ببرعة الانفعال عن يقدمهم لنا علم الأمراض . وإذا ذاك نجهد فى تحديد العوامل المستولة عن هذه الحالة المعقدة . فنزل الاستجابات الجسمية ، وهو ما يمكننا إثباته على وجه الدقة ، ثم أنماط السلوك والحالة الوجدانية بالمعنى الصحيح . ومن ثم نستطيع أن نصوغ قوانيننا وأن نتقدم بتفسيراتنا ، أى أننا نحاول الربط بين هذه الأنماط الثلاثة من العوامل فى نسق لا يمكن عكسه . فإذا كنتُ من أتباع النظرية العقلية مثلاً ، وضعت علاقة ثابتة مطردة بين سابقة هى الحالة الوجدانية ، ولاحقة هى الاضطرابات الفسيولوجية . أما إذا كنتُ أعتقد مع أنصار النظرية السطحية بأن «الأم حزينة لأنها تبكى» لاكتفيت فى الواقع بعكس ترتيب العوامل . والأمر المؤكد فى كافة الحالات هو أننا لن أبحث عن تفسير للانفعال أو قوانينه بالرجوع إلى

الابنية العامة والجوهرية للوقائع الإنسانى ، بل بالرجوع إلى عمليات
الانفعال نفسه ، بحيث لن يكون الانفعال ، مهما بلغ وصفه وتفسيره من
دقة ، إلا واقعة ضمن الوقائع ، واقعة مغلفة على ذاتها لا تسمح بفهم ما
عدها ولا بإدراك واقع الإنسان الجوهري من خلالها .

وملافاة لهذه النقائص فى علم النفس وفى المذهب النفسى قام منذ
ثلاثين عاماً مبحث جديد هو الفنونولوجية . وقد انتبه مؤسسه «هوسرل»
أول ما انتبه إلى هذه الحقيقة : وهى أن هناك هوة لا تعبر بين الماهيات
والوقائع ، وأن من يبدأ بحشه بالوقائع لن يدرك الماهيات أبداً ، فإن
بحثت فى الوقائع النفسية المقومة لحالة الفرد الذى يحسب ويعد ، لما
توصلت قط إلى تركيب الماهيات الحسية الخاصة بالوحدة والعدد
والعمليات . وليس معنى هذا ، التخلي عن فكرة التجربة (فإن مبدأ
الفنونولوجية هو المضى إلى الأشياء «ذاتها» وأساس منهجها هو حلص
الماهية) ، وإنما ينبغى على الأقل توسيع نطاقها وإفراح المجال لتجربة
الماهيات والقيم . بل يتعين الاعتراف بأن الماهيات وحدها هى التى تتيح
تصنيف الوقائع وفحصها . فما لم نرجع ضمناً إلى ماهية الانفعال ،
لاستحال علينا أن نميز الطائفة الخاصة بوقائع الانفعال ضمن الحشد الزاخر
من الوقائع النفسية . وما دعنا قد رجعنا ضمناً إلى ماهية الانفعال ، فإن
الفنونولوجية توصى بالرجوع إليها صراحة وحسم الأمر بتحديد مضمون
هذه الماهيات بواسطة المساهيم . ثم إن فكرة الإنسانية ، بالنسبة إلى

الفيثولوجية ، لا يمكن أن تكون مفهوماً تجريبياً ناتجاً عن التعميمات التاريخية ، بل إننا فى حاجة إلى الاستعانة ضمناً بالمهامية «الأولية» للكائن الإنسانى كما نهى لتعميمات عالم النفس أساساً على شىء من الرسوخ . وفضلاً عن ذلك ، لا يمكن اعتبار علم النفس نقطة للبدء إذا نظرنا إليه بوصفه علماً يفحص فى بعض الوقائع الإنسانية ؛ ذلك لأن الوقائع النفسية التى نلجدها أمامنا ليست وقائع أولى على الإطلاق ، وإنما هى فى جوهرها استجابات الإنسان للعالم ، ومن ثم فهى تفترض الإنسان والعالم ولا يمكن أن تكسب معناها الحقيقى ما لم يوضح بادئ ذى بدء هذان المفهومان . فإن أردنا أن نقيم علم النفس ، تعين علينا أن نتخطى ما هو نفسى ، أن نتخطى وضع الإنسان فى العالم ، مرتقين منه إلى مصدر الإنسان والعالم والنفس جميعاً ألا وهو الشعور المتعالى والتكوئى الذى تتوصل إليه عن طريق «الاحتزال الفثومثولوجى» أو «وضع العالم بين قوسين» . ذلك هو الشعور الذى يجب استخباره ، وأن ما يعطى قيمة لإجاباته ، لهُو أنه شعورى أنا بالذات . وهكذا عرف «هوسرل» كيف يستغل هذا القرب المطلق للشعور بالنسبة إلى ذاته ، وهو ما لم يشأ عالم النفس الإفاضة منه . وهو يستغله يتبصر ووثوق تام ، لأن الشعور موجود بقدر ما هو شعور بالوجود . ولكنه يمتنع هنا أيضاً ، كما فعل من قبل ، عن استخبار هذا الشعور عن الوقائع ، وإلا لواجهنا فى المستوى المتعالى ما فى علم النفس من قوضى . فهو يعمل على وصف الماهيات التى يخضع لها المجال المتعالى فى تطوره ، وعلى تحديدها مستمعيناً

بالمفاهيم . فقيمتولوجية الانفعال مثلا تدرس الانفعال بعد «وضع العالم بين قوسين» ، بوصفه ظاهرة متعالية خالصة ، ولا يكون ذلك بالاتجاه إلى الانفعالات الفردية ، بل بالسعى إلى إدراك وتوضيح الماهية المتعالية للانفعال باعتباره نمطاً منظماً من الشعور . وعن هذا القرب المطلق بين الباحث وموضوع بحثه يصدر فنومنولوجى آخر هو «هيدجر» . إن ما يميز كل مبحث فى الإنسان عن سائر أنماط المسائل الدقيقة ، لهو هذه الواقعة الفريدة وهى أن الواقع الإنسانى هو نحن أنفسنا .

يقول «هيدجر» : «إن الموجود الذى ينبغي علينا إخضاعه للتحليل هو نحن أنفسنا . وكيثونة هذا الموجود هى كينوتى أنا»^(١) . وليس عرضاً أن يكون هذا الواقع الإنسانى هو أنا ذلك لأن الوجود بالنسبة إلى الواقع الإنسانى هو أن يأخذ كينوته على عاتقه ، أى أن يكون مسئولاً عنها بدلاً من أن يلقاها من خارج كما هو شأن الحجر . و «لما كان «الواقع الإنسانى» هو فى ماهيته إمكانياته الخاصة به ، فإن هذا الموجود يستطيع أن «يختار» ذاته فى كينوته ، أن يكسب ذاته، وأن يفقدها»^(٢) . وهذه المسئولية عن الذات ، المميّزة للواقع الإنسانى، تنطوى على فهم الواقع الإنسانى لذاته ، مهما كان هذا الفهم غامضاً . «فى كينونة هذا الموجود ، يكون الموجود على صلة مباشرة بكينوته»^(٣) . ذلك لأن

(١) Sein und Zeit ، ص ٤١ . (٢) المصدر عينه ، ص ٤١ .

(٣) المصدر عينه ، ص ٤٣ .

الفهم ليس مميزًا خارجيًا للواقع الإنساني، بل هو النحو الذي يوجد عليه. فالواقع الإنساني، الذي هو أنا، يكون مسئولًا عن كينونته بفهمها. وهذا الفهم هو فهمي أنا. فأننا إذن أولاً كائن يفهم واقعه الإنساني فهما يتفاوت غموضًا، وهذا معناه أنني جعلت من نفسي إنسانًا لأني أفهم نفسي باعتباري إنسانًا. لذلك أستطيع أن أسأل نفسي، وبناء على هذا السؤال، أقوم بتحليل «الواقع الإنساني» تحليلًا يصلح لأن يكون أساسًا لعلم الإنسان. ولا مجال بالطبع للحديث هنا عن المشاهدة الداخلية، أولاً لأن المشاهدة الداخلية لا تنصب إلا عن الوقائع، وثانيًا لأن فهمي للواقع الإنساني غامض وغير صادق، ويجب توضيحه وتصحيحه. وعلى أية حال، فإن مبحث تفسير الوجود سيكون بوسعه أن يقيم علمًا أنثروبولوجيًا يصلح أساسًا لعلم النفس أيًا كان. فموقفنا إذن مغفاد لموقف علماء النفس لأننا نصلر عن هذا الكل التركيبي الذي هو الإنسان ونضع ماهية الإنسان قبل البدء في علم النفس.

وعلى أية حال فإن الفنونولوجية هي دراسة الظواهر لا الوقائع. ويقصد بالظاهرة «ما يتبدى بملاته»، ما تكون حقيقته هي الظهور. وهذا «التبدى بالذات» ليس أي شيء... فكينونة الموجود ليست شيئًا يستتر وراءه شيء آخر «لا يظهر»^(١). والوجود، عند «هيدجر»، بالنسبة إلى الواقع الإنساني، يعني أن يكون هذا الواقع الإنساني مسئولًا عن كينونته

(١) للصبر عيه، ص ٣٥ - ٣٦.

بأن يفهمها فهما وجوديًا ، والوجود بالنسبة إلى الشعور ، على ما يرى «هوسرل» ، هو ظهور الشعور لذاته . وما دام الظاهر هو المطلق هنا ، كان الظاهر هو ما ينبغي وصفه وسؤاله . من هذه الناحية «هيدجر» أننا نجد الواقع الإنساني كله في كل موقف إنساني ، في الانفعال مثلا ، وقد كنا نتحدث عنه منذ هنية . ذلك بأن الانفعال هو الواقع الإنساني الذي يكون مسئولاً عن نفسه و «يتجه - منفعلاً» نحو العالم . ويرى «هوسرل» من جانب أن وصفاً فنومولوجيا للانفعال سوف يكشف عن الأبنية الجوهرية للشعور ، لأن الانفعال ما هو إلا شعور . وفي مقابل ذلك يقوم إشكال لا يخطر لعالم النفس على بال : هل يمكن أن نتصور أن ثمة شعوراً لا يكون فيه الانفعال ضمن ما يحتويه من إمكانيات ، أم ينبغي اعتبار الانفعال بناء ضرورياً للشعور ؟ وهكذا يسأل الباحث الفنومولوجي الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان ، ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال ، بل سيسأل الانفعال عما يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سماته القدرة على الانفعال . وهو بالضد يسأل الشعور أو الواقع الإنساني عن الانفعال . ما الذي يجب أن يكون عليه الشعور حتى يصبح الانفعال ممكناً بل ضرورياً ؟

نستطيع الآن أن نفهم أسباب ارتياب عالم النفس من الفنومولوجية . ذلك لأن أول التحولات التي يتخلها عالم النفس هو النظر في الحالة النفسية على نحو مجردا من كل معنى . فالحالة النفسية في رأيه هي دائماً

واقعة وهى بهذه المثابة عَرَضٌ دائماً . بل إن هذه السمة العرضية هى أهم ما يثبت به عالم النفس . فإذا سئل عالم عن علة الجذب الأجسام وفقاً لقانون «نيوتن»، لأجاب: لست أعرف عنها شيئاً لأن هذا هو ما يحدث . وإذا سئل : ما معنى هذا الانجذاب ؟ فإنه يجيب : إنه لا معنى شيئاً ، فهذا هو الأمر الواقع . وبالمثل إذا ما سئل عالم النفس عن الانفعال لأجاب بفخر : «الانفعال موجود ، لم ؟ لست أدري ، وحسبى أن أقرر ما هو موجود دون أن أصرف معناه » . وعلى العكس من ذلك ، يرتأى الفنومولوجى أن كل واقعة إنسانية هى فى ماهيتها ذات معنى . فإذا جردتها عن معناها ، جردتها عن طبيعتها كواقعة إنسانية . فمهمة الفنومولوجى إذن هى دراسة معنى الانفعال . فما المقصود بذلك ؟

المعنى هو الدلالة على شيء آخر ، والدلالة عليه بحيث إذا ما بسطنا المعنى ، وجدنا الشيء المعنى نفسه . والانفعال لا معنى شيئاً فى رأى عالم النفس لأنه يدرسه كواقعة ، أى أنه يقطع الصلة بينه وبين كل شيء آخر . لذلك يصبح الانفعال خلواً من المعنى أصلاً ؛ ولكن إن صبح إن لكل واقعة إنسانية معنى ، فإن الانفعال كما يدرسه عالم النفس انفعال ميت بالطبع ، غريب عن الحياة النفسية ، غير متمم بصفة الإنسانية . فإذا أردنا أن نساير الفنومولوجيين وأن نحمل من الانفعال ظاهرة شعورية حقة ، لنمنح علينا بالفساد أن نعتبره ذا معنى فى المحل الأول . أى أننا نؤكد أنه موجود بقدر ما يكون له معنى . ولن نشغل أنفسنا بادئ ذى

بدء بدراسة الوقائع الفسيولوجية ، لأنها إذا أخذت بذاتها وعلى حدة ، فهي تكاد لا تعنى شيئاً . فهي موجودة فحسب . بيد أننا سنحاول على الضد توضيح مدلول الانفعال عن طريق بسط معنى السلوك الانفعالي ومعنى الشعور المتفعل . ونحن نعرف منذ البدء ما هو هذا المدلول . فالانفعال يدل على الشعور كله على نحو خاص به ، أو هو يدل على الواقع الإنساني برمته ، إن وضعنا أنفسنا في المستوى الوجودي . فهو ليس عرضاً لأن الواقع الإنساني ليس مجموعة من الوقائع . بل هو تعبير خاص عن الكل التركيبي للإنسان في اكتماله . وليس يجب أن يفهم من ذلك أنه معلول للواقع الإنساني . فالانفعال هو هذا الواقع الإنساني حين يحقق ذاته في صورة «الانفعال» . ومن ثم يمتنع أن نرى في الانفعال اختلالاً نفسياً فسيولوجياً . وذلك لأن له ماهيته وأبنيته الخاصة وقوانين ظهوره ومعناه . فهو لا يمكن أن يطرأ من خارج على الواقع الإنساني . بل هو الإنسان الذي يتخذ صورة الانفعال ومن ثمة كان الانفعال صورة منظّمة من صور الوجود الإنساني .

ولسنا نقصد هنا القيام بدراسة فنومولوجية للانفعال ، لأن هذه الدراسة في إجمالها تنصب على الوجدان بوصفه ضرباً وجودياً من ضروب الواقع الإنساني . إن مطمحن أكثر تواضعاً . فسنحاول أن نرى بصدد حالة معينة ، هي حالة الانفعال ، ما إذا كان من الممكن لعلم النفس الخالص أن يستخلص من الفنومولوجية منهجاً للبحث وبعض

التعاليم . ونحن نسلم بأن علم النفس لا يضع الإنسان موضع السؤال ولا العالم بين قوسين . فهو يتناول الإنسان فى العالم ، كما يتبدى فى حشد من المواقف ، فى المقهى والأسرة والحرب . وعلى وجه العموم ، فإن اهتمامه منصب على الإنسان فى مواقفه . وقد رأينا أنه بهذه المثابة خاضع للفنومولوجية ، لأن الدراسة الوضعية الحقة للإنسان فى مواقفه يجب أن تبدأ بتوضيح مفاهيم العالم والوجود فى العالم والموقف . غير أن الفنومولوجية ما تزال فى المهد ولم تبلغ بعد هذه المفاهيم إلى الوضوح النهائى . فهل يجب على علم النفس أن يتنظر حتى تصل الفنومولوجية إلى دور النضوج ؟ هذا ما لا نعتقه . ولكن إذا كان علم النفس لا يقف مترقباً قيام علم الإنسان فى صورته النهائية ، فإنه يجب ألا يغفل عن أن هذا العلم ممكن التحقيق ، وأنه متى تحقق يوماً ما فإن على كافة الدراسات النفسية أن تستمد معينها منه . أما فى الوقت الحاضر فإن عليه ألا يتجه إلى جمع الوقائع بقدر ما يتجه إلى استخبار الظواهرات ، أى الأحداث النفسية من حيث هى معانٍ لا من حيث هى وقائع محضه . فهو سيسلم مثلاً بأنه لا وجود للاتفعال باعتباره ظاهرة جسمية ، لأن الجسم لا يمكن أن يكون منفصلاً لعجزه عن أن يصفى معنى على مظاهره ذاتها ، بل سيسعى علم النفس مباشرة إلى تجاوز اضطراب الأوعية الدموية أو التنفس ، إلى معنى الفرح أو الحزن . ولكن لما لم يكن هذا المعنى صفة تنضاف إلى الفرح أو الحزن إضافة خارجية ، ولما كان وجوده هو بقدر ما

يظهر لنفسه ، أى بقلد اتخاذ الواقع الإنسانى هذه الصورة ، كان الشعور نفسه هو موضع سؤال علم النفس ما دام الفرح ليس فرحاً إلا من حيث هو يظهر لنفسه باعتباره فرحاً . ولما كان علم النفس لا يبحث عن الوقائع بل عن المعانى ، فإنه سيتخلى عن مناهج الملاحظة الداخلية الاستقرائية أو الملاحظة التجريبية الخارجية ، لكى يوجه همه إلى إدراك ماهية الظواهرات وتحديد ما . فيتحول هو الآخر إلى علم ماهوى . بيد أنه لا يهدف إلى إدراك المفلول من حيث هو كذلك ، أى الكل الإنسانى ، من خلال الظاهرة النفسية . فهو لا يملك ما يكفى من الوسائل للقيام بهذه الدراسة . وإنما سيوجه كل همه إلى الظاهرة من حيث أن لها دلالة . وبماثل أستطيع أن أعمل على إدراك ماهية «البروليتاريا» من خلال كلمة «البروليتاريا» . وفى هذه الحالة أقوم بدراسة فى علم الاجتماع . غير أن عالم اللغة يدرس كلمة البروليتاريا من حيث دلالتها على البروليتاريا ، فيهتم بتطورات الكلمة من حيث أنها محل للمعنى . ومثل هذا العلم ممكن تماماً .

ما الذى ينقصه لكى يتحقق ؟ أن يثبت جدارته . وقد بينا أنه إذا كان الواقع الإنسانى يبدو لعالم النفس مجموعة من الوقائع الخليط ، فذلك لأن عالم النفس قد وضع نفسه عمداً فى زاوية لا بد أن تظهر له هذا الواقع على هذا النحو . غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أن الواقع الإنسانى ليس مجرد مجموعة . وكل ما برهنا عليه هو أنه لا يمكن أن يظهر لعالم النفس على خلاف ذلك . . . يبقى أن نعرف ما إذا كان

الواقع الإنسانى يحتمل أصلاً أن يدوس دراسة فنومولوجية ، أى ما إذا كان الانفعال مثلاً ظاهرة ذات معنى حقاً . ولحسم الأمر ليس ثمة إلا وسيلة واحدة يوصى بها الفنومولوجى ألا وهى «المضى إلى الأشياء ذاتها» . لذلك نرجو اعتبار الصفحات التالية تجرية فى علم النفس الفنومولوجى ، حيث نحاول أن نضع أنفسنا فى مستوى المعنى وأن نتناول الانفعال باعتباره ظاهرة.

نحو نظرية فى الإنفعالات

١ - النظريات القديمة

أثارت النظرية الطحجية فى الانفعالات انتقادات معروفة . إذ كيف يمكن تفسير الانفعالات الرقيقة والفرح السلى ، وكيف نسلم بأن الاستجابات العضوية العادية تستطيع تفسير الحالات النفسية النوعية ؟ وكيف يمكن لتغيرات كمية ، ومن ثمة شبة متصلة بالوظائف الحيوية ، أن تكون مطابقة لسلسلة كيفية من الحالات الفريدة ؟ مثال ذلك أن التغيرات الفسيولوجية المناظرة للغضب لا تختلف إلا فى الشدة عن مثيلاتها المناظرة للفرح (ارتفاع ضئيل فى سرعة التنفس ، وزيادة طفيفة فى التوتر العضلى ، وزيادة فى عمليات التبادل الكيميائية الحيوية وضغط الدم إلخ) : ومع ذلك فليس الغضب فرحاً أشد ، ولكنه شيء آخر ، كما يتبدى للشعور على الأكل . ولا جدوى من إظهار أن فى الفرح تهيجاً يعد

للغضب ، والامتنع بالولئك البلهاء الذين لا ينفكون يتقلون من الفرح إلى الغضب (وهم يتأرجحون مثلاً فوق مقعد ويزيدون من سرعة تأرجحهم) . فالأبله الغاضب ليس شخصاً «مرفقاً في الفرح» . وحتى إن انتقل الأبله من الفرح إلى الغضب (وليس ثمة ما يمنع من القول بأن حشداً من الأحداث النفسية لم يتدخل خلال فترة الانتقال) فإن الغضب لا يمكن أن يرد إلى الفرح .

ويبدو لي أن من الممكن تلخيص المبدأ الذي تقوم عليها كل هذه الاعتراضات على النحو الآتي :

يبرز «وليم جيمس» في الانفعال بين مجموعتين من الظواهر مجموعة من الظواهر الفسيولوجية ومجموعة من الظواهر السيكولوجية التي نسميها ، كما يسميها هو ، بالحالة الشعورية . وجوهر موقفه هو أن الحالة الشعورية المسماة «بالفرح والغضب إلخ» ليست سوى الشعور بالمظاهر الفسيولوجية ، أو هي - إن شئنا - انعكاسها على الشعور . بيد أن نقاد «جيمس» إذ يفحصون «الحالة الشعورية» المسماة «بالانفعال» والمظاهر الفسيولوجية المصاحبة له ، لا يجدون في الانفعال انعكاساً أو ظلاً لهذه المظاهر . وإنما يجدون فيه شيئاً يعدوها ويختلف عنها ، سواء أشعروا بذلك شعوراً واضحاً أم لم يشعروا . هو شيء يعدوها : لأنه مهما بالغتا في تخيل الاضطرابات الجسمية ، فلن نستطيع أن نفهم لم كان الشعور المقابل لها هو شعور مفرغ فالفزع حالة مؤلمة كل الألم ، بل

حالة لا تطاق ، وليس يفهم أن حالة جسمية بلاتها وفي ذاتها تبدى
للشعور بهذه السمة القاسية . وهو شيء يختلف عنها : ذلك لأن
الانفعال ، وإن بدا من الناحية الموضوعية اضطراباً فسيولوجياً ، إلا أنه لا
يمكن أن يكون اضطراباً أو عماء بحثاً من حيث أنه واقعة شعورية ، فهو
ذو معنى يدل على شيء . ولستنا نعى بذلك أنه يتبدى كيفية خالصة
فحسب ، بل هو يتجلى باعتباره علاقة معينة لكياننا النفسى بالعالم .
وهذه العلاقة ، أو الأخرى شعورنا بها - ليست رابطة عمياء تربط بين
الأنا والكون ، بل هى بناء منظم قابل للوصف .

ولست أرى أن الحساسية اللحائية التلامية ، التى اختلقها أخيراً نغاد
«جيمس» أنفسهم ، تستطيع الإجابة على السؤال إجابة شافية . أولاً لأن
للنظرية السطحية عند «جيمس» ميزة كبرى هى أنها لا تتناول إلا
الاضطرابات الفسيولوجية التى يمكن الكشف عنها بطريقة مباشرة أو غير
مباشرة . أما نظرية الحساسية المخية فهى تلجأ إلى اضطراب لحائى لا
يمكن التحقق منه . وقد أجرى «شيرنجتون» تجارب على الكلاب ، ولا
ريب أن براعته التجريبية جديرة بالثناء . بيد أن هذه التجارب فى ذاتها لا
تعنى شيئاً البتة . فلست أرى أنه يحق الاستدلال من أن رأس الكلب
الذى يكاد يكون مفصولاً عن الجسم لا ينفك يبدى أمارات الانفعال ،
على أن الكلب منفعل انفعالا كاملاً . أخفف إلى ذلك أننا إذا سلمنا
جدلاً بوجود حساسية لحائية تلامية ، فإنه يتعين أن نضع ثانياً هذا السؤال

التمهيدى : هل يمكن لاضطراب قسيولوجى ، أيا ما كان ، أن يفسر الطابع المنظم للاتفعال ؟

هنا ما أحسن فهمه «بيسرجانيه» ، وإن لم يوفق فى التعبير عنه ،
عندما قال إن «جيمس» قد أغفل العنصر النفسى فى وصفه للاتفعال .
«جانيه» ينظر إلى المسألة من زاوية موضوعية خالصة ، فهو لا يود إلا
تسجيل المظاهر الخارجية للاتفعال . ولكنه يرى ، إذ لا يأخذ فى اعتباره
إلا الظواهر العفوية التى يمكن وصفها والكشف عنها من الخارج ، أن
هذه الظواهر يمكن أن تدخل مباشرة فى مقولتين : الظواهر النفسية أو
السلوك ، والظواهر القسيولوجية . وكل نظرية تريد أن تعيد إلى العنصر
النفسى مكانته الغالبة ، لا بد أن تجعل من الاتفعال سلوكاً . بيد أن
«جانيه» كان ما يزال متأثراً بمظاهر الاضطراب الذى يتسم به كل اتفعال ،
شأنه فى ذلك شأن «جيمس» . لذلك فهو يجعل من الاتفعال سلوكاً ينم
عن ضعف التكيف ، أو بعبارة أفضل سلوكاً يدل على سوء التكيف ، أو
هو سلوك القشل . فحين تكون المهمة مفرطة فى الصعوبة ، فتكون
عاجزين عن الأخذ بأفضل ما يلائمها من سلوك ، فإن الطاقة النفسية
الطليقة تجد لها مصراً آخر : وإذا ذاك نأخذ بمسلك أدنى يتطلب درجة
أقل من التوتر النفسى . مثال ذلك : فتاة لم تكد تسمع أباهما يخبرها بأنه
يمانى آلاماً فى فرائضه ، وأنه يخشى أن يكون ذلك هو الشلل ، حتى
سقطت على الأرض تتلوى من فرط الاتفعال ، ويعود إليها الاتفعال بعد

أيام بنفس العنف ، ويجبرها فى النهاية على التماس حوى الأطباء . وفى أثناء العلاج تعرف بأن فكرة العناية بوالدها وحياة التمريض الصارمة ، بدت لها فجأة شيئاً لا يمكن احتماله . فكان الانفعال يمثل فى هذه الحالة سلوك القشل ، فهو بديل عن «سلوك التمريض الذى يستحيل الأخذ به» . كذلك يسرد «جانيه» فى مؤلفه عن «الوسواس والضعف النفسى» ، حالة عدد كبير من المرضى جاءوا ييؤحون له بما تخفى صدورهم ، فلم يقفوا على النفس فى اعترافهم ، وانتهى بهم الأمر إلى أن أجهشوا بالبكاء ، بل انتابتهم نوبة عصبية فى بعض الأحيان . ففى هذه الحالة نجد أيضاً أن السلوك المفروض أصعب من أن يتبع . فالدموع والنوبة العصبية تمثل سلوك القشل الذى يحل محل السلوك ، وتشتق منه . ولا ضرورة للإفاضة ، فالأمثلة على ذلك كثيرة . ومن لا يذكر أنه تبادل لأذع المزاج مع رفيق له ، وأنه ظل هادئاً طالما كان النداء متعادلين ، وأن ثأثرته قد ثأرت عند ما استعصى عليه الجواب ؟ وهكذا كان «لجانيه» أن يفخر بأنه أأاد إلى العنصر النفسى مكانته فى الانفعال : فلم يعد شعورنا بالانفعال - وهذا الشعور ليس إلا ظاهرة ثانوية^(١) - مجرد مضايك للأضطرابات الفسيولوجية ، بل هو شعور بالقشل وسلوك القشل . وهذه النظرية تبدو جذابة ، فهى تقوم على مبدأ سيكولوجى مع احتفاظها ببساطة آلية . وما ظاهرة الاشتاق إلا تغير للطريق الذى تسلكه الطاقة العصبية الطليقة .

(١) لا ظاهرة عارضة (epiphénomène) : فالشعور هو سلوك كل أنماط السلوك .

ومع ذلك فما أحفل هذه المفاهيم القليلة بالغموض رغم وضوحها الظاهري . فإذا أمعنا النظر في الأمر ، أدركنا أن «جانيه» لا يوفق إلى تخطي «جيمس» إلا باستخدامه ضمناً غائية ترفضها نظريته صراحة . إذ ما هو سلوك الفشل ؟ هل نفهمه باعتباره مجرد بديل آلى لسلوك أرقى لا نستطيع الأخذ به ؟ إن كان ذلك كذلك لاتصرف الشحنة العصبية احتباطاً وفقاً لقانون المجهود الأدنى . ولكن مجموع الاستجابات الانفعالية لن يكون إذ ذاك سلوك الفشل بقدر ما هو انعدام كل سلوك . سيكون ثمة استجابة عضوية مشته بدلا من استجابة مكيفة ، سيكون ثمة اضطراب . ولكن أليس ذلك بالضبط ما يقوله «جيمس» ؟ أليس يظهر الانفعال في رأيه حين يختل التكيف على نحو مباغت ، وأنه لا يعدو في جوهره أن يكون مجموع الاضطرابات التي تنجم في الكائن العضوى عن اختلال التكيف هذا ؟ ولا ريب أن «جانيه» يبرر أهمية الفشل أكثر من «جيمس» . ولكن ما المقصود بذلك ؟ إذا نظرنا إلى الفرد موضوعياً باعتباره نسقاً من أنماط السلوك ، وإذا كان الاشتقاق يحدث على نحو آلى، فلن يكون ثمة فشل ولن يوجد الفشل ، وسيقتصر الأمر على حلول مجموعة مشته من المظاهر العضوية محل سلوك معين . ولكى يكسب الانفعال المعنى السيكولوجى للفشل ، ينبغى أن يتدخل الشعور وأن يضاف عليه هذا المعنى ، ينبغى أن يحتفظ الشعور بالسلوك الأرقى بوصفه ممكناً ، وأن يدرك الانفعال بوصفه فشلاً بالنسبة إلى هذا السلوك الأرقى .

ولكننا فى هذه الحالة نجعل للشعور دوراً خلاقاً ، وهو ما ياباه «جانيه» كل الآباء . فإذا أردنا أن يكون لنظرية «جانيه» أى معنى ، فلا بد من الأخذ بموقف «فالون» . يقترح «فالون» فى مقال نشرته "Revue des Cours et Conférences" التفسير الآتى : توجد لدى الطفل دورة عصبية بدائية ومجموعة استجابات الوليد للدهشة والألم وغير ذلك ، تجمعها دائماً هذه الدورة (الارتعاشات والتقلصات العضلية المشتتة وزيادة سرعة ضربات القلب إلخ) . وهذه الاستجابات هى أول تكيف عضوى وهو تكيف موروث بطبيعة الحال . وفيما بعد نتعلم أخطاءً من السلوك ، ونكتسب اتجاهات جديدة أى دورات جديدة . بيد أننا عندما نجد أنفسنا فى موقف جديد صعب فنمجز عن اختبار ما يلائمه من سلوك متوافق ، يحدث نكوص إلى الدورة العصبية البدائية . من ذلك نرى أن هذه النظرية تسفل آراء «جانيه» إلى مستوى المذهب السلوكى الخالص ، لأن الاستجابات الانفعالية عامة لا تظهر باعتبارها اضطراباً مطلقاً ، بل بوصفها تكيفاً أدنى درجة : فالدورة العصبية عند الطفل ، وهى أول نسق منظم من الأفعال المنعكسة الدفاعية ، لا توافق حاجات الراشد وإن كانت فى ذاتها تنظيماً وظيفياً مماثلاً للفعل المنعكس الخاص بالتنفس مثلاً . ومن ذلك نرى أيضاً أن هذا الموقف لا يختلف عن موقف «جيمس» إلا بما يفترضه من وحدة عضوية تربط بين كافة المظاهر الانفعالية . وغنى عن القول أن «جيمس» كان يقبل بلا تردد وجود مثل هذه الدورة إذا قام البرهان على وجودها ، وكان يعتبر مثل هذا التعميل فى نظريته أمراً غير ذى بال لانتها نظرية

فيولوجية بحتة . فإذا ما أضلنا بموقف «جانيه» في حرفيته ، وجدناه أقرب كثيراً إلى «جيمس» مما يود أن يصرح به ، فهو قد أخفق في محاولة إدخال «العنصر النفسى» فى الانفعال . كذلك فهو لم يفسر لِمَ كانت ثمة أنماط متباينة من سلوك الفشل ؟ لِمَ أستطيع الرد على عدوان مياغت بالخوف أو بالغضب ؟ فضلاً عن أن الأمثلة التى يوردها تكاد ترتد كلها إلى اضطرابات انفعالية قليلة التفاضل (الانتحاب والأزمة العصبية إلخ) وهى أقرب ما تكون الى الصلصة الانفعالية بالمعنى الدقيق منها إلى الانفعال الكيفى .

ولكن يبدو أن لدى «جانيه» نظرية ضمنية فى الانفعال - وكذلك فى السلوك عامة - تستعين بالغاية دون أن تصرح بها . ففى كتاباته العامة عن الضعف النفسى أو القدرة الانفعالية ، يلح كما ذكرنا على أن الاشتقاق ذو طابع آلى . ولكنه فى كثير من أوصافه يوحى بأن المريض يلجأ إلى السلوك الأدنى لكيلا يأخذ بالسلوك الأرقى . ففى هذه الحالة يصرح المريض ذاته بفشله حتى قبل بدء المحاولة ، فيجئ السلوك الانفعالى فيخفى استحالة الأخذ بالسلوك المتكيف . ولنرجع إلى المثال الذى أوردناه فيما سبق : جاءت مريضة لمقابلة «جانيه» . فهى ترغب فى الاقضاء إليه بسر متاعبها وأن تصف له وساوسها وصفاً دقيقاً . بيد أنها لا تستطيع لأن ذلك مسلك اجتماعى يعدو طاقتها . وإذا ذلك تتحب . ولكن أمى تتحب لأنها لا تستطيع أن تقول شيئاً ؟ وهل وفراتها

محاولات عقيمة للسلوك ؟ هل هى اضطراب مشتمت يمثل تحلل سلوك
مسرف فى الصعوبة ؟ أم هى تتحجب لكيلا تقول شيئاً ؟ إن الفرق بين
هذين التفسيرين يبدو ضئيلاً لأول وهلة : ففى كلا الفرضين سلوك
يستحيل الأخذ به ، وفى كلا الفرضين تحمل المظاهر المشتتة محل السلوك .
لذلك يتقل «جانيه» فى سر من أحدهما إلى الآخر : وذلك هو مصدر
اللبس فى نظريته . ولكن الواقع أن ثمة هوة تفصل بين هذين التفسيرين :
فالتفسير الأول ألى خالص وقريب فى جوهره - كما رأينا - من آراء
«جيمس» . أما التفسير الثانى فينطوى على شئ جديد حقاً وهو وحده
القائم باسم النظرية النفسية للانفعالات ، وهو ، وحده الذى يجعل من
الانفعال سلوكاً . ذلك لأننا إذا أدخلنا الغاية ها هنا ، أمكننا أن
نفهم أن السلوك الانفعالى ليس اضطراباً آلياً : بل هو نسق منظم من
وسائل ترمى إلى غاية ويلجأ الفرد إلى هذا النسق (كى يحجب سلوكاً لا
يستطيع أو لا يرغب فى الأخذ به - أو كى يستعيده أو يستبدل به سلوكاً
غيره) وفى الآن نفسه ، يسهل تفسير تباين الانفعالات . فكل من هذه
الانفعالات وسيلة مختلفة لتفادى صعوبة ما ، هو مهرب خاص وحيلة
معينة .

غير أن «جانيه» قد قدم إلينا ما كان قدراً على تقديمه ، فهو غير واثق
من شئ ، وهو موزع بين الغائية التلقائية وآلية المبدأ . فلن نطلب إليه
عرضاً لهذه النظرية الخالصة التى تحمل من الانفعال سلوكاً ، بل إننا

لجملها فى صورة مجعلة لى ءلامنة «كولر» ولا سيمما «لفين»^(١)
 و«دمبو»^(٢) وإلك ما كءه بهذا الصلء «ب.جىوم» فى مؤلفه "Psychologie de la Forme"^(٣).

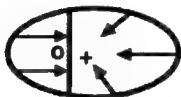
فلنأءل أبسط الأمثلة : ىطلب من المءءبر أن ىلغ إلى شىء موضوع
 على مقعد ءون أن ىءءطى ءائرة مرسومة على الأرض . وقء حسبء
 المسافاء ىءىء ءكون المهمة بالغة الصعوبة أو مءءعة على نحو مباشر ،
 وإن كان ىمكن حل الإشكال بوسائل غير مباشرة ... وهئا ءكسب القوة
 الءافعة إلى الموضوع المءاهما واضءا ملموسا . ومن ءهة أخرى فى هئا
 النوع من المشاكل عقبه ءحول ءون ءءفيل المباشر للفعل ، وقء ءكون
 العقبة ماءية أو معنوية : فقء ءكون مثلاً قاعدة ءءزم المءءبر بمراءءاءها .
 وهكذا لمءء فى مثالنا أن ءائرة ءى ىءعین على المءءبر عءم ءءطیها ءءو
 له وكأءها ءاجز ءنبء منه قوة ءاء وءهة مضاءة للقوة الأولى . ومن
 ءصارع القوءین ینشأ ءوتر فى المءال الظاهرى . وىظهور الحل ىقضى
 الفعل ءائج على هئا ءوتر ... وءمة سىكولوجیة كاملة لأفعال الابدال
 أو الإءلال أو ءءویض ساءء فىها مءرسة «لفین» بنصیب هام ینفاوء
 شكله كل ءفاوء وإن ساءء ءءاىء الأولى على ءءلئه . فى بعض

(١) Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedirtnis*, Psy. Forschung, VII, 1926.

(٢) Dembo, *Das Aerger als dynamisches Problem*, Psy. Forsch. 1931.

(٣) Bib de Philosophie Scientifique ، ص ١٣٨ - ١٤٢ .

الاحايين يسر المختبر على نفسه الفعل بأن يخرج على بعض الشروط المفروضة الخاصة بالكم وكيفيتى السرعة والزمن ، بل بتعديله لطبيعة مهمته ذاتها . وفى أحيان أخرى نحمدنا حيال أفعال غير واقعية ، أفعال رمزية : فقد يأتى المختبر بحركة واضحة المقم فى اتجاه الفعل ، وقد يصف هذا الفعل بدلاً من القيام به ، وقد يتخيل الوسائل الحراقية المتوهمه (لو كان عندى ... لكان ينهى...) دون تقييد بالشروط الواقعية أو المفروضة التى تتيح القيام به . وإذا كانت أفعال الإبدال مستحيلة أو إذا لم تكن كافية لحل الصراع ، ظهر التوتر المقيم فى الميل إلى العزوف عن الاختبار ، أو فى الهرب من الميدان ، أو فى الانطواء على الذات فى موقف سلبي . ولقد قلنا أن المختبر يجد نفسه خاضعاً لجذب الهدف الإيجابى وللتأثير السلبي المتفر للحاجز . ثم أن قبوله الاشتراك فى التجربة قد أضفى على كافة موضوعات المجال قيمة سلبية ، بمعنى أن كل ما يعرفه عن مهمته يندو محالاً لهذا السبب عينه . وهكذا يصبح المرء سجيناً بمعنى ما ، داخل سياج مطلق من جميع نواحيه : وليس ثمة إلا مخرج إيجابى واحد ، ولكن الحاجز النوعى يقف دونه . وهنا الموقف يقابل الشكل البياني التالى :



وما الهرب إلا حل أهورج لأنه يقتضى تعليم الحاجز العام وقبول
تضالول الذات . كما أن الانتطواء على الذات والانعزال الذى يقيم حاجزاً
واقياً بين المجال العللى والأنا يعتبر حلاً ضئيل القيمة هو الآخر .

وقد تؤدى مواصلة الاختبار فى هذه الظروف إلى الاضطرابات
الانفعالية ، وهى صورة أكثر بداوة للتفيس عن التوتر ، وقد أحسنت
«نمارا دمبو» دراسة نويات الغضب الجائع التى تبدى أحياناً لدى بعض
الأشخاص . فالموقف ينسبط بناؤه . وفى الغضب ، كما فى سائر
الانفعالات ، تضعف الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية
للأنا وهى التى تكفل عادة للشخصية العميقة السيطرة على الأفعال وضبط
الذات جميعاً ، أى تضعف الحواجز بين الواقع والواقع . وبالضد فإن
التوتر بين الخارج والداخل لا ينفك يزداد نتيجة لتعطل الفعل ، فتتد
السمة السلبية حتى تشمل موضوعات المجال جميعاً ، فتفقد قيمتها
الذاتية وباختفاء الانحاء المميز إلى الهدف ولا يمكن فهم الوقائع
الجزئية ولا سيما الاستجابات الفسيولوجية المتباعدة التى يطيب للبعض
وصفها خالعين عليها معنى خاصاً إلا بإرجاءها إلى هذا التصور الشامل
لطبولوجية الانفعال »

وها نحن أولاء قد وصلنا فى ختام هذا النص الطويل إلى نصب
وظيفة للغضب . فالغضب ليس غريزة ولا عادة ولا عملية عقلية
ولكنه حل مباغت للصراع ، وطريقة لقطع العقدة بالسيف . ولا ريب .

أنتا نجد هنا تمييز «جانيه» بين أنماط السلوك العليا وأنماط السلوك الدنيا أو المشتقة . إلا أن هذا التمييز يكتسب وهنا كامل معناه : فنحن أنفسنا نضع أنفسنا في حال من المعجز التام ، لأن مطالبنا في هذا المستوى الأدنى تكون أقل ، فنفتق بالقليل . وحين نعيجز ونحن في حال من التوتر المرتفع ، عن العنور على الحل الدقيق المضبوط لمشكلة ما ، فإننا نتخذ أنفسنا موضوعاً للسلوك ، فنحط من قدر أنفسنا ، فتتحول إلى كائن يرضى بالحلول الفظة الأقل تكييفاً (كتمزيق الورقة المدون فيها منطوق المشكلة) . فالغضب يبدو وهنا وكأنه هرب من الموقف . فالمختبر يشبه في غضبه رجلاً عجز عن فك عقد الحبال التي تقيده فأخذ يتلوى في قيوده في كل اتجاه . وإن كان سلوك الغضب أقل ملاءمة لحل المشكلة من السلوك الأرقى - وهو سلوك محال - ، إلا أنه يلائم كل الملاءمة الحاجة إلى تخفيف التوتر ورفع الثقل الذي ينوء به كاهلنا . ومن ثمة يمكن تفهم الأمثلة التي أوردناها فيما سبق : فالمريضة بالضعف النفسى التي جاءت لرؤية «جانيه» ترغب في الكشف له عما تخفى في صدرها . غير أن المهمة تعدو طاقتها . فهي تجد نفسها في عالم ضيق الحدود يهددها ، يطالبها بفعل محدد ويحرمه عليها في الآن نفسه . ثم أن موقف «جانيه» يدل على أنه يصغى ويتنظر ، ولكنه في الوقت عينه يمنع هذا الاعتراف بما له من مكانة وشخصية وغير ذلك . فلا بد من الفرار من هذا التوتر الذي لا يطاق ، والمريضة لا تستطيع ذلك إلا بالمبالغة في ضعفها وحيرتها ،

ونقل اهتمامها من الفعل المطلوب إلى ذاتها («ما أشقاني») ، ومن ثمة تحويل «جانيه» من قاضي يحكم إلى صديق يواسى ، وإظهار عجزها عن الحديث والمبالغة فيه ، وتغيير ضرورة الادلاء بمعلومات معينة إلى ضغط ثقيل غير متمايز يفرضه العالم عليها ، وإذ ذاك يبدأ الانتحاب والتشنج . كذلك يسهل تفهم سورة الغضب التي تملكني حين أقحم في الرد على شخص يمزح معي . فليس للغضب ههنا نفس الدور الذي يقوم به في مثال «دمبو» ، وإنما هو يستهدف نقل المناقشة إلى مستوى آخر : فما دمت قد عجزت عن أن أكون سريع النكته ، فلاكن مخيفاً مرهوب الجانب . فأتانا أريد بث الرعب . وفي الوقت نفسه فأتاني استخدام الوسائل المشتقة (البديلة) للتغلب على خصمي ، ألا وهي السباب والتهديدات التي «تحل محل» النكته التي عجزت عن ابتكارها ، فأصبح بهذا التحول المباشرة الذي فرضته على نفسي أقل التزاماً باختيار الوسائل .

إلا أننا لا يمكن أن نرضى بما توصلنا إليه حتى الآن . إن نظرية الانفعال الذي هو سلوك ، نظرية لا شائبة فيها ، لكننا نرى نقصها في نقائنها وكمالها بالذات . قفى كل الأمثلة التي سقناها ، لا سبيل إلى إنكار الدور الوظيفي للانفعال ، بيد أن ههنا الدور غير مفهوم من حيث هو كذلك . وإننى أفهم أن «دمبو» وأصحاب سيكولوجية الصبغ يفسرون الانتقال من حالة البحث إلى حالة الغضب باختفاء صبغة وتكون صبغة أخرى . وإننى أستطيع أن أفهم اختفاء صبغة «مشكلة بدون حل» ،

ولكن كيف يمكننى الاعتراف بظهور صيغة ؟ لا شك أنها تظهر بوصفها
بدلاً من الأولى وهي لا توجد إلا بالنسبة إلى الأولى . فثمة إذن عملية
واحدة هي عملية تحول الصيغ . ولكنى لا أستطيع فهم هذا التحول إن لم
أضع الشعور بادئ ذي بدء . فهو وحده القادر - بفضل نشاطه التركيبى
- على وضع حد للصيغ وتكوينها بلا انقطاع . وهو وحده الذى يستطيع
أن يفسر غاية الانفعال . وفضلاً عن ذلك فقد رأينا أن وصف «جيوم»
الغضب نقلاً عن «ميو» يظهر الغضب وكأنه يستهدف تغيير مظهر
العالم . إذ ثمة «إضعاف للحواجز بين الواقع واللاواقع» ، و «القضاء على
البنيان المتمايز الذى تخلفه المشكلة على المجال» . نعم رأى ، ولكننا لا
نستطيع الاكتفاء بسلوكية الصيغ ما دام الأمر هو وضع علاقة بين الائنات
والمعالم ، فمن الواضح الجلى أنه لا بد من اللجوء إلى الشعور . أو ليس
يلجأ «جيوم» إليه فى النهاية حين يقول إن الشخص الغاضب «يضعف
الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية للنا» ؟ وهكذا فإن
نظرية «جيمس» الفسيولوجية أفضت بنا ، بما فيها من نقص ، إلى نظرية
«جانبيه» فى أنماط السلوك ، وتأتينا من هذه النظرية إلى نظرية الانفعال
بوصفه صيغة وظيفية ، ثم ردتنا هذه الأخيرة فى نهاية المطاف إلى
الشعور ، وكان يتعين علينا البدء منه . لذلك يحسن بنا الآن أن نصوغ
المشكلة الحقيقية .

٢ - نظرية التحليل النفسى

لا يمكن فهم الانفعال ما لم نبحث فيه عن معنى . وهذا المعنى وظئفى بالطبع . ومن ثمة فتحن مسوقون إلى الكلام عن غاية الانفعال . وهذه الغاية ندرکها بصورة ملموسة محسة حين نفحص السلوك الانفعالى فحسنا موضوعيا . ولسنا حىال نظرية تتفاوت غموضا تجعل من الانفعال غريزة وتقوم على مبادئ أولية أو على مسلمات . فمجرد النظر فى الوقائع يؤدى بنا إلى حلس تجرئى للمعنى الغائى للانفعال . ومن جهة أخرى ، إذا أردنا تثبيت ماهية الانفعال فى حلس كامل ، بوصفه واقعة اجتماعية ، وجدنا هله الغائية متضمنة فى بنيانه . وقد فطن كافة علماء النفس اللين تأملوا فى نظرية «جيمس» السطحية إلى هذا المعنى الغائى ، وإن تفاوتوا فى ذلك : فهللا المعنى هو ما يخلق عليه «جانيه» اسم «العنصر النفسى» ، وهو ذاته ما حاول علماء النفس أو علماء وظائف الأعضاء أمثال «كانون» و «شرينجتون» إدخاله فى وصفهم الوقائع النفسية بافتراضهم وجود حساسية لحائية ، وهو ذاته ما لمجده عند «فالون» وعند مدرسة سيكلوجية الصيغ من بعده . وتفترض هذه الغائية تنظيما تركيبيا لانماط السلوك لا يمكن إلا أن يكون إما اللاشعور الذى يقول به المحللون النفسيون أو الشعور . ثم إنه من السهل إلى حد ما وضع نظرية تحليلية فى الانفعال بوصفه غائية . فيمكن بغير جهد مفرط إظهار الغضب أو الخوف بوصفهما وسيلتين تستعين بهما الميول اللاشعورية لتشتيع نفسها

إشباعاً رمزياً ، وللقضاء على حالة من التوتر لا تطاق . وعلى هذا النحو يمكن تفسير هذه السمة الجوهرية للانفعال وهي أنه يفرض نفسه وأنه مباغت في ظهوره ، وأنه يتطور وفقاً لقوانينه الخاصة دون أن تتمكن تلقائياً الشعور من التأثير في مجراه تأثيراً ملحوظاً . وهذا الفصل بين السمة المنظمة للانفعال مع طرح سياقها المنظم في اللاشعور ، وبين سمته المحتومة التي لا يمكن أن تكون كذلك إلا بالنسبة لشعور الفرد ، هذا الفصل يؤدي لعلم النفس التجريبي نفس الخدمة التي أداها للميتافيزيقا تميز كنت بين الطابع التجريبي والطابع الجوهرى للأشياء .

ولا جدال في أن سيكولوجية التحليل النفسى هي أول ما أبرر معنى الوقائع النفسية ؛ أى أنها أول ما أكد أن كل حالة شعورية تمثل شيئاً آخر غيرها . مثال ذلك أن السرقه الخرقاء التي يترفها مريض بوسواس الجنس ليست مجرد «سرقه خرقاء» ، بل إنها تحمينا إلى شيء آخر إذا ما اعتبرناها مع المحللين النفسيين ظاهرة من ظواهر عقاب الذات . فهي تحمل إذ ذاك إلى العقدة الأولى التي يحاول المريض التبرأ منها بتوقيع العقاب على ذاته . من ذلك نرى أنه من الممكن وضع نظرية تحليلية في الانفعال . ولكن ليست هذه النظرية موجودة فعلاً ؟ تلك امرأة تعاني خوفاً مرضياً من شجر الغار ، فما أن ترى حشداً منها حتى يغى عليها . ويكتشف المحلل النفسى في طفولتها حادثاً جنسياً اليما مرتبطاً بدخل من الغار . فما طبيعة الانفعال هنا ؟ إنه ظاهرة رفض ورقابة . ولكنه ليس

رفضاً للغار بل هو رفض لاستعادة الذكرى المرتبطة بالغار . فالانفعال فى هذه الحالة هروب من تكشف الحقيقة ، كما يكون النوم أحياناً هروباً من اتخاذ قرار ، وكما يكون مرض بعض الفتيات ، فى رأى «شتيكل» ، هروباً من الزواج . وبالطبع ليس الانفعال هروباً دائماً . ويمكن أن نلمح لدى المحللين النفسين تفسيراً للغضب باعتباره إشباعاً رمزياً لميول جنسية . ولا وجه لرفض أى من هذه التفسيرات . فلا شك أن الغضب قد يدل على السادية . ومن المؤكد أن الإغماء الناجم عن الحروف السلبية قد يدل على الهرب والبحث عن ملاذ ، وسنحاول التعليل لذلك . أما موضع الخلاف هنا فهو المبدأ نفسه الذى تقوم عليه تفسيرات التحليل النفسى ، وهو ما سنعرض له بالفحص الآن .

إن التفسير التحليلى يتصور الظاهرة الشعورية باعتبارها إشباعاً رمزياً لرغبة تكبتها الرقابة . ولنتبه إلى أن الرغبة بالنسبة إلى الشعور غير متضمنة فى تحقيقها الرمزى . ويقلد ما هى موجودة بشعورنا وفى شعورنا ، فهى ما تظهر عليه فحسب : انفعال ، رغبة فى النوم ، سرقة ، خوف مرضى من الغار . . . إلخ . فإذا كان الأمر على غير ذلك ، وإذا كان لدينا شعور ما - ولو ضمناً - برغبتنا الحقيقة ، لكان ذلك منا تمويهاً شعورياً على الذات ، وهو ما لا يمينه المحلل النفسى . وينجم عن ذلك أن معنى سلوكنا الشعورى خارج تماماً عن هذا السلوك نفسه ، أو بعبارة أفضل ، فإن المدلول يكون منقطع الصلة تماماً بالدلالة . فسلوك الفرد فى

حد ذاته هو ما هو (إذا ما سمينا «فى حد ذاته» ما هو لذاته) وإن كان من الممكن فك رموزه بالاستعانة بالطرق الفنية المناسبة ، كما تفك رموز لغة مكتوبة . وموجز القول ، فإن الواقعة الشعورية بالنسبة للمدلول ، شأنها شأن الشيء ، هى معلولة لحدث معين وهى موجودة بالنسبة لهذا الحدث ، فهى كآثار نار أوقدت على جبل بالنسبة إلى من أوقد هذه النار . فوجود الآخرين ليس متضمنًا فيما تخلف من رماد ، بل هم مرتبطون به برباط من العملية ، والرباط خارجى ، وآثار النار سلبية بالنسبة إلى هذه العلاقة العملية كما هو شأن كل معلول بالنسبة إلى علته . وإن لم يحصل الشعور على المعلومات الفنية اللازمة لما استطاع إدراك هذه الآثار باعتبارها علامات . وفى نفس الآن ، فإن هذه الآثار هى ما هى ، أى أنها موجودة فى ذاتها مستقلة عن كل تأويل يخلق المعنى : فهى قطع من خشب نصف متضمم ، ليس إلا .

هل يمكننا التسليم بأن واقعة شعورية ما يمكن أن تكون كالشئ الجماد بالنسبة إلى معناها ، أى أنها تتقبله من خارج كما تتقبل صفة خارجية ، كالكيفية الخارجية التى تنضاف إلى الخشب المحروق من جراء احتراقه على يد الناس أرادوا أن يتلفوا ؟ يبدو بادئ ذى بدء أن أولى نتائج مثل هذا التفسير هى جعل الشعور شيئًا جامدًا بالنسبة إلى المدلول ، والاعتراف بأن الشعور يؤلف من نفسه معنى دون أن يكون شاعرًا بالمعنى الذى يؤلفه . وهذا تناقض صارخ اللهم إلا إذا اعتبرنا الشعور موجودًا من

نفس النمط الذى يتمى إليه الحجر أو الغطاء . وفى هذه الحالة ، يجب التخلّى عن الكوجيتو الديكارتى على الإطلاق ، وجعل الشعور ظاهرة ثانوية سلبية . ذلك لأن الشعور من حيث هو معمول لنفسه لا يمكن أن يكون إلا ما يظهر به لنفسه . فإن كان للشعور معنى ، فلا بد من أن يتضمنه باعتباره بنيانا شعوريا . وهذا لا يعنى أن هذا المعنى يجب أن يكون صريحا كل الصراحة . فثمة درجات ممكنة من الكثافة والوضوح . وإنما يعنى فقط أنه ينبغي ألا نستخير الشعور من خارج كما نستخير آثار النار أو المسكر ، بل من داخل ، وإنه ينبغي أن نبحث فيه عن المعنى . فإذا كان من الضروري أن يكون الكوجيتو ممكنا ، فإن الشعور هو الواقعة والدلالة والمطلوب جميعا .

والحق أن ما يجعل الدحض الشامل للتحليل النفسى أمرا حسيما هو أن المحلل النفسى لا يعتبر أن المعنى ينضاف إلى الشعور إضافة خارجية تماما . فهو يرى أن ثمة مماثلة داخلية بين الواقعة الشعورية والرغبة التى تعبر عنها ، لأن الواقعة الشعورية رمز من حيث تمييزها عن العقدة . ومن الجلى أن هذا الطابع الرمضى فى رأى للمحلل النفسى ليس خارجيا عن الواقعة ذاتها ، بل هو مقوم لها . ونحن نتفق مع المحلل النفسى على هذه النقطة كل الانساق : فلا شك مطلقا عند من يؤمن بالقيمة المطلقة للكوجيتو الديكارتى فى أن التمثيل الرمضى هو المفهوم للشعور الرمضى . بيد أن موضوع الخلاف هو الآتى : إذا كان التمثيل الرمضى مقوما

للشعور ، كان من الممكن إدراك علاقة داخلية مفهومة بين التمثيل الرمزي والرمز . غير أنه يجب التسليم بأن الشعور يجعل من نفسه تمثيلاً رمزياً . وفي هذه الحالة لا يوجد شيء وراءه وتكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه والتمثيل الرمزي علاقة داخلية بنيان الشعور ذاته . ولكن إذا أضفنا أن الشعور يرمز لأنه خاضع لتأثير واقعة خارجية عنه هي الرغبة المكبوتة ، فإننا نقع ثانية في النظرية السابقة التي تجعل من العلاقة بين المدلول والدلالة علاقة عليية . والتحليل النفسى يقع فى تناقض عميق إذ يضع فى الآن نفسه رابطة عليية ورباطة مفهومة بين الظواهر التي يدرسها ، فهذان النمطان من الروابط لا يتفقان . لذلك يضع مفكروا التحليل النفسى روابط عليية خارجية جامدة بين الوقائع المدروسة (فكرة الدبايس تدل دائماً فى الحلم على أكله النساء ، ودخول صرية القطار يدل على العملية الجنسية) ، بينما يوفق بممارس التحليل فى ممارسته لأنه يدرس الوقائع الشعورية من زاوية الفهم أى أنه يبحث فى غير جمود عن العلاقة الشعورية الداخلية بين التمثيل الرمزي والرمز .

ونحن من جانبنا لا نرفض التحليل النفسى إذا كان الفهم هو السبيل الذى أدى إليه . ولكننا نقصر على إنكار كل قيمة وكل معقولة لنظريته الضمنية فى العملية النفسية . ثم إننا نقرر أنه ما دام المحلل النفسى يستعين بالفهم لتفسير الشعور ، فإنه يحسن الاعتراف صراحة بأن كل ما يحدث فى الشعور لا يمكن أن يفسر إلا بالشعور ذاته . وها نحن أولاء ، قد

عدنا على نقطة بلنتا : إن نظرية الانفعال التى تقرر أن الوقائع الانفعالية ذات معنى ، يجب عليها أن تبحث عن هذا المعنى فى الشعور ذاته . ويعبارة أخرى إن الشعور هو الذى يجعل من نفسه شعوراً منفعلاً من أجل تمثيل رمزى داخلى .

ولا شك فى أن أصحاب التحليل النفسى لن يلبثوا أن يثيروا صعوبة تتعلق بالمبدأ : إذا كان الشعور ينظم الانفعال بوصفه لمطاً معيناً من الاستجابة الملزمة لموقف خارجى ، فكيف لا يكون شاعراً بهذه الملزمة ؟ ويتعين الاعتراف بأن نظريتهم تفسر هذا الفصل بين المعنى والشعور تفسيراً كاملاً . وهو أمر غير مستغرب لأنها وضعت لهذا الغرض هيته . وأكثر من ذلك فإننا ، على حد قولهم ، نصارع تطور المظاهر الانفعالية ، باعتبارنا تلقائية شعورية ، فنعمل على السيطرة على خوفنا وتهلته غضبنا وقمع نحيبنا . وهكذا فنحن لا نشعر بغائية الانفعال ، بل ونبعد الانفعال عنا بكل قوانا وهو يفسرنا بالرغم منا . ويتعين على الوصف الفثومولوجى للانفعال أن يرفع هذه المتناقضات .

٣ - نحو نظرية فثومولوجية

قد تساعدنا فى بحثنا ملاحظة تمهيدية يمكن أن تكون بمثابة نقد عام لكل نظريات الانفعال التى تعرضت لها (وربما استثنيتنا منها نظرية «دمبو» . ففى رأى غالبية علماء النفس تجرى الأمور كما لو كان الشعور

بالانفعال شعوراً انعكاسياً في المحل الأول ، أى كما لو كانت الصورة الأولى للانفعال من حيث هو واقعة شعورية ، هى أن يتبدى لنا بوصفه تعديلاً في كياننا النفسى ، أو بعبارة مألوفة أن يدرك أولاً بوصفه حالة شعورية . ولا شك أن من الممكن الإحساس بالانفعال باعتباره بنياناً وجدانياً للشعور والقول : إني غضبان ، إني خائف ... إلخ . بيد أن الخوف ليس فى أصله شعوراً بالخوف ، كما أن الإدراك الحسى لهذا الكتاب ليس شعوراً بالإدراك الحسى للكتاب . إن الشعور الانفعالى هو أولاً شعور غير انعكاسى ، وهو فى هذا المستوى لا يمكن أن يكون شعوراً بلماته إلا على نحو غير مقصود . إن الشعور الانفعالى هو أولاً شعور بالعالم . ولنا فى حاجة إلى استرجاع النظرية الكاملة فى الشعور لفهم المبدأ بوضوح ، وإنما نكتفى ببعض ملاحظات بسيطة من الغريب أن علماء النفس الباحثين فى الانفعال لم يفتنوا إليها قط . فمن الجلى أن الإنسان الخائف يخاف من شيء ما وحتى فى حالات القلق الغامض الذى يحس به المرء فى الظلام وفى عمر كتيب موحش ... إلخ فإن المرء ما يزال يخاف من بعض جوانب الليل ، من بعض جوانب العالم . ولا ريب أن جميع علماء النفس قد لاحظوا أن الانفعال يثير إحساس ، أو تصور هو بمثابة إشارة ... إلخ .. ولكن يبدو أن الانفعال فى رأيهم ينأى بعد ذلك عن الموضوع ويستغرق فى ذاته . ولنا فى حاجة إلى طول رواية لكى نتحقق من أن الانفعال - على الضد - يعود فى كل آن

على الموضوع ويتشيع به . فهم يصفون الهرب فى حالة الخوف مثلا وكأنه ليس قبل كل شئ هربا من موضوع معين ، وكأن موضوع الهرب غير حاصر دائما فى نفس فعل الهرب باعتباره الباعث عليه وسبب وجوده ، باعتباره ما نهرب منه . وكيف نتحدث عن الغضب حيث الضرب والسباب والتهديد ، دون أن نذكر الشخص الذى يمثل الوحدة الموضوعية لهذه الإهانات ولهذه التهديدات ولهذه الضربات ؟ وموجز القول ، فإن الشخص المتفعل والموضوع الباعث على الانفعال يجمع بينهما بناء لا تنقسم حراء . والانفعال هو أسلوب معين لإدراك العالم . وهو ما فطنت إليه «دومبو» وحدها وإن لم توضع سببه . فالفرد الباحث عن حل مشكلة عملية موجود بالعالم وهو يدرك العالم فى كل لحظة من خلال كل ما يأتى به من أفعال . فإن أخفق فى محاولاته ثارت ثائرتة ، وثورته ذاتها مظهر يبدو له العالم فيه . وليس من الضروري أن يرجع الفرد على ذاته فى اللحظة التى تفصل بين الفعل الفاشل والغضب ، فيضع بينهما شعورا انعكاسيا . فقد يكون ثمة انتقال مستمر بين الشعور المباشر «بالعالم بوصفه موضوعا للفعل» (المعمل) إلى الشعور المباشر «بالعالم البغيض» (الغضب) ، والشعور الثانى تحوّل للأول .

ولكى يحسن القارئ فهم ما يلى ، يتعين عليه أن يستحضر فى ذهنه ماهية السلوك غير الانعكاسى . إن ثمة نزعة غالبية إلى الاعتقاد بأن الفعل هو انتقال مستمر من المجال اللاتعكاسى إلى المجال الانعكاسى أى من

العالم إلى أنفسنا . فنحن ندرك المشكلة (لا انعكاس ، شعور بالعالم)
ثم ندرك أنفسنا من حيث أن علينا حل المشكلة (لا انعكاس) ، وابتداء
من هذا الانعكاس نتصور فعلا يجب علينا الأخذ به (انعكاس) ، ثم ننزل
إلى العالم لتنفيذ الفعل (لا انعكاس) دون أن نأخذ في اعتبارنا سوى
موضوع الفعل . وفيما بعد ، فإن كل صموية جديدة نلقاها وكل فشل
جزئى يتطلب إحكام التكيف ، يردنا إلى المستوى الانعكاسى . ومن ثم
نحدث فلبذة متصلة مقومة للفعل .

ولا شك أننا نستطيع الرجوع على فعلنا . غير أن الفرد غالباً ما
يقوم بعمله فى العالم دون أن يمارح المستوى اللانعكاسى . مثال ذلك
أنى الآن أكتب دون أن أكون شاعراً بأنى أكتب . وقد يقال إن العادة قد
جعلتنى لا أشعر بحركات يدى وهى ترسم الحروف . وهو قول غير
مقول . وقد أكون محتافاً على الكتابة ولكنى لست محتافاً على كتابة
كلمات معينة فى نظام معين . وعلى وجه المصوم يجب الحذر من
التفسيرات القائمة على العادة . والحق أن فعل الكتابة ليس لا شعورياً
ألبة ، بل هو بيان فعلى لشعورى دون أن يكون شعوراً بلفظه . فالكتابة
هى الشعور الفعال بالكلمات وهى تظهر تحت قلمى . وهى ليست شعوراً
بالكلمات من حيث أنى أكتبها : فإننى أدرك الكلمات بداية باعتبار أن لها
تلك الخاصية البنائية وهى أنها تخرج من علم ، وهى مع ذلك لا تخلق
نفسها بل تخلق خلقاً سليماً . فحين أرسم كلمة فإنى لا ألقت إلى كل

الانحناء تخطها يدي على حدة ، وإنما أكون في حالة خاصة من الترقب ،
 من الترقب الخلاق ، أترقب أن تحمل الكلمة - التي أعرفها مقدماً - في
 يدي وهي تكتب وفي الانحناءات التي ترسمها لكي تتحقق . ولا شك
 أني لا أشعر بالكلمات التي أكتبها مثل شعوري وأنا أقرأ ما يكتبه
 شخص ما بينما أنا أنظر من فوق كتفه . ولكن هذا لا يعنى أني أشعر
 بنفسى كاتباً . وها هي الفروق الجوهرية . أولاً : أن إدراكي الحسنى لما
 يكتبه جارى هو من قبيل «البينة المحتملة» . فأننا أدرك الكلمات التي
 ترسمها يده قبل أن تنتهى من رسمها . ولكن حين أقرأ «مستند...»
 فأدرك بالبداية «مستقل» ، فإن كلمة «مستقل» تظهر باعتبارها واقعاً
 محتملاً (من قبيل المتضادة أو المقعد) . وعلى الضد من ذلك فإن إدراكي
 الحسنى للكلمات التي أكتبها يظهرها لى باعتبارها يقينية . واليقين ههنا
 من نوع خاص ، فليس من المؤكد أن تظهر كلمة «اليقين» التي أنا بسبيل
 كتابتها (فقد أزعج أو قد أغير رأيي إلخ) ، ولكن المؤكد أنها إن ظهرت
 فستظهر بهذه الصورة . وهكذا يؤلف الفعل طبقة من الموضوعات اليقينية
 في عالم محتمل . ولنقل إن شئت أن هذه الموضوعات ممكنة من حيث هي
 موجودات واقعية مستقبلية ولكنها يقينية من حيث هي إمكانيات للعالم .
 والفرق الثانى أن الكلمات التي يكتبها جارى لا تقتضى شيئاً منى ، فأننا
 أتأملها في نظام ظهورها المتتابع كما لو كنت أنظر إلى متفصلة أو
 مشجب . وبالعكس من ذلك فإن الكلمات التي أكتبها تعتبر مطالب

ملحة . وإن ما يجعلها كذلك لهو النحو الذى أدركها به من خلال نشاطى الخلاق ؛ فهى تتبدى بوصفها إمكانيات يتعين أن تتحقق . وليس معنى هذا أنها يتعين أن تتحقق بمعرفتى أنا ، فالأنا لا يظهر هنا على الإطلاق ، وإنما أحس فقط بجلبها لى ، أحس موضوعياً بما يقتضيه منى . فأننا أراها وهى تتحقق وفى الآن نفسه تطالب بالمزيد من التحقق . وفى طوعى أن أفكر فى الكلمات التى يرسمها جارى باعتبار أنها تقتضى منه تحقيقها ، ولكنى لا أحس بهذا الاكتضاء . وبالفقد فإن مقتضيات ما أسطر من كلمات تكون حاضرة مباشرة ثقيلة محسوسة . فالكلمات تدفع يدي وتقودها ، لا كما تدفعها وتشدها بالفعل صغار نشطة من الجنب ، بل إن مقتضياتها سلبية . أما يدي فأننا أشعر بها بمعنى أنى أحياها مباشرة بوصفها أداة تحقق بها الكلمات . فهى أحد موضوعات العالم ولكنها فى الآن نفسه موضوع حاضر مُعاش . وهأنذا الآن أتردد . هل أكتب «إذن» أم «بالتالى» ؟ إن ذلك لا يتضمن قط حدوداً على اللات ، وكل ما فى الأمر أن الإمكانيتين «إذن» و «بالتالى» تظهران بما هما إمكانيتان فتصارعان . وسوف نحاول فى موضع آخر أن نصف بالتفصيل العالم الذى يقع عليه الفعل . والمهم الآن هو أن نبين أن الفعل شعور تلقائى مباشر وأنه يكون فى العالم طبقة وجودية وأنه ليس مفترقاً فى فعله لأن يشعر بذااته فعلاً ، وإنما الأمر على العكس من ذلك . وصفوة القول ، أن السلوك اللانعكاسى ليس سلوكاً شعورياً بل هو سلوك يشعر بذاته على نحو غير قصدى . وأسلوبه فى الشعور بذاته عن قصد هو تمدى ذاته وإدراكه فى العالم ما يشبه كيفية من كفيات الأشياء .

لذلك يمكن فهم كافة هذه المطالب والتوترات فى العالم الذى يحيط بنا ، ويمكن رسم خريطة «مسارية»^(١) للعالم المحيطة بنا (Umwelt) ، وهى خريطة تفسير وفقاً لأفعالنا وحاجتنا . وكل ما هنالك أن الموضوعات المطلوب تحقيقها ، تبدو فى الفعل السوى التكيف وكأنها يجب أن تتحقق بطرق معينة ، كما تبدو الوسائل باعتبارها إمكانيات تطالب بالوجود . ويمكن تسمية هذا الإدراك للوسيلة باعتبارها الطريق الوحيد الممكن لبلوغ الهدف (أو إذا كان هناك عدد «ن» من الوسائل ، باعتبارها العدد «ن» من الوسائل الممكنة وحدها إلخ) يمكن تسميته بالحدس البرجماتى لجمعية العالم .

ومن هذه الناحية يظهر العالم الذى يحيط بنا - وهو ما يسميه الألمان Umwelt - عالم رغائبنا وحاجتنا وأفعالنا ، وكأنه قد شقت فيه طرق ضيقة محتومة تؤدي إلى هذا الهدف المحدد أو ذاك ، أى تؤدي إلى ظهور موضوع مخلوق . وثمة بالطبع شركاء وأفخاخ هنا وهناك وفى كل مكان تقريباً . ويمكن مقارنة هذا العالم بالألواح المتحركة لأجهزة اللعب التى تخرج عليها الكرات : فتم طرق مرسومة بصفوف الدبابيس وغالباً ما تحفر الثقوب عند تقاطع الطرق . ويتميز على الكرة أن تقطع مساراً محدداً باتباع طرق معينة ودون أن تسقط فى الثقوب . هذا العالم صعب . ومفهوم الصعوبة هنا ليس مفهوماً انعكاسياً يتضمن رجوعاً على الأنا .

(١) hodologique : اصطلاح «لفون» .

بل إن الصعوبة شيء مباشر ، موجود فى العالم ، هى كيفية للعالم تتبدى للإدراك الحسى (مثلها فى ذلك مثل الطرق المؤدية إلى الإمكانيات والإمكانيات ذاتها ومطالب الموضوعات : كتب يتعين قراءتها ، أحذية يتعين ترقيعها إلخ) ، هى المقابل الموضوعى لما نشرح فيه أو نتصوره من نشاط .

ونستطيع الآن أن نتصور ما هو الانفصال . إنه تغيير للعالم . وعندما يصعب السير فى الطرق المرسومة ، أو عندما لا نرى الطريق ، يستحيل علينا المكوث فى عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة . فكل الطرق مسدودة ومع ذلك يتعين العمل . وإذا ذاك نحاول تغيير العالم أى نحاول أن نحياه كما لو لم تكن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها خاضعة لعمليات حتمية ، بل خاضعة للسحر . وليس الأمر مجرد لعبة نلعبها : بل نحن مجبرون على ذلك ، ونحن نستغرق فى الموقف الجليد ونتفانى فيه بكل ما نملك من قوة . ثم إن هذه المحاولة ليست شعورية بما هى كذلك وإلا لأصبحت موضوعاً للفكر . بل هى قبل كل شيء إدراك لروابط جديدة ومطالب جديدة . ولكن لما كان إدراك الموضوع محالاً أو مثيراً لتوتر لا يطاق ، فإن الشعور يدركه أو يعمل على إدراكه على نحو آخر ، أى أنه يفسر نفسه لكى يغير الموضوع . وهذا التفسير فى اتجاه الشعور ليس ضريباً فى حد ذاته . فتحسن نجد آلاف الأمثلة لتغيرات مماثلة فى مجال الإدراك الحسى . فالبحث مثلاً عن مشكل مخبأ فى لغز مصور

(« أين هي البندقية ؟ ») معناه أننا نسلك من الصورة مسلكتاً إدراكياً حسيّاً جديداً ، معناه أننا نسلك من فروع الشجرة وأصمّة التفرّاف فى الصورة ، وكأنّنا بإزاء بندقية ، معناه أننا نحرك أحييتنا كما نحركها أمام بندقية . ونحن لا ندرك هذه الحركات من حيث هى كذلك ، بل من خلالها يتجه قصد شعورى إلى الأشجار والأصمّة بوصفها «بنادق ممكنة» حتى يتبلور الإدراك الحسى فجأة وتظهر البندقية . فالقصد يتعدى هذه الحركات التى تولّف مادته . وهكذا ندرك موضوعاً جديداً أو موضوعاً قديماً على نحو جديد ، من خلال تغيير القصد الشعورى أو من خلال تغيير السلوك . ولا حاجة إلى الوقوف أولاً فى المستوى الانعكاسى . فالشرح والرسم يكونان حافزاً مباشراً . فنحن نبحث عن البندقية دون أن نبارح المستوى اللاتعكاسى . أى أنّه تبدى بندقية ممكنة فى موضع ما من الصورة . وعلى نفس النمط يجب تصوّر ما يميّز الانفعال من تغيير فى القصد والسلوك . فاستحالة العثور على حل للمشكلة ، وهى استحالة يدركها الفرد موضوعياً بوصفها كيفية للعالم ، تدفع الشعور اللاتعكاسى الجديد إلى إدراك العالم على نحو آخر وفى مظهر جديد ، وتحدّد سلوكاً جديداً - يدرك الفرد من خلاله هذا المظهر - ويكون بمثابة هوى للقصد الجديد . بيد أن السلوك الانفعالى لا يوجد فى نفس مستوى أنماط السلوك الأخرى ، فهو ليس سلوكاً فعلياً . فهو لا يستهدف التأثير فى الموضوع من حيث هو كذلك مستمعياً بوسائل خاصة ، وإنما يسعى إلى أن يخلع

بنائه على الموضوع ، ودون تعديل في بنيانه الحقيقي ، كيفية أخرى ، وجوداً أقل أو حضوراً أقل (أو وجوداً أكثر إلخ) . وموجز القول أنه في الانفعال يغير الجسم الموجّه بالشعور ، علاقاته بالعالم كيما يغير العالم كيميائه . فإن كان الانفعال لعباً ، فهو لعب نؤمن به . وثمة مثال بسيد يعبتنا على فهم هذا البنيان الإتفعالي : أمد يدي لقطف عتقود من العنب فلا أستطيع الوصول إليه لأنه بعيد عن متناولي . فأهز كفتي وأترى يدي وأنتم : «إنه فيج لا يؤكل» وأبتعد . كل هذه الحركات والعبارات والأفعال ليست مدركة في حد ذاتها . وإنما هي ملهاة صغيرة مثلها تحت العتقود لكي أخلع على العنب من خلالها خاصية أنه «فيج لا يؤكل» ، وهذه خاصية تحمل محل السلوك الذي لا أستطيع الأخذ به . فقد ظهر العنب أول ما ظهر بوصفه «شيئاً يتمن قطفه» . ولكن سرعان ما تغدو هذه الكيفية الملحة أمراً لا يطاق لتحلر تحقيق هذه الإمكانية . وهذا التوتر الذي لا يطاق يصبح بدوره باعثاً على إدراك كيفية جديدة في العنب ، هي أنه «فيج لا يؤكل» ، فتحل الصراع وتقضى على التوتر . إلا أنني لا أستطيع أن أضفي هذه الكيفية على العنب إضفاءً كيميائياً ، فانا لا أستطيع التأثير في العتقود بالطرق العادية . وإذ ذاك أدرك من خلال سلوك التقرز هذه الحموضة المميزة للعنب الفج . فأخلع على العنب الصفة التي أتناها خلطاً سحرها . والملهاة ها هنا نصف صادقة ولكن متى أصبح

الموقف أشد إلحاحًا ، وتحقق السلوك السحري بإخلاص ، فإن هذا هو
الانفعال .

فلنأخذ مثالاً من الخوف السلبى . أرى وحشًا ضارياً مقبلاً علىّ ،
فتسأذل ساقاى ، وتضعف نبضات قلبى ويشحب لونى فاسقط مغشياً
علىّ . ليس فى الظاهر أبعد عن التكيف من هذا السلوك الذى يخلفنى
أهزل أمام الخطر . وهو مع ذلك سلوك الهرب . فالإغماء مهنا ملاذ .
ولا يمتدّنْ أمرؤ أنه ملاذ لى ، وإنى أقصد إلى لجأتى وإلى الكف من
رؤية الوحش الضارى . فأننا لم أخرج من المجال اللاتعكاسى : ولكن
نظراً لمعجزى عن تجنب الخطر بالطرق العادية والروابط الحتمية فقد
أنكرته . لقد أردت القضاء عليه . وكان الحاح الخطر محرّكاً لقصد
شعورى غايته القضاء على الموضوع وقد حدد هذا القصد ملكاً سحرى .
والواقع أنى قضيت على الخطر بقدر ما استطعت . وتلك هى حدود
تأثيرى الفعل فى العالم : فأننا أستطيع أن ألقيه بوصفه موضوعاً للشعور
ولكننى لا أستطيع ذلك إلا بإلغاء الشعور ذاته^(١) . ولا يمتدّنْ أحد أن
السلوك الفسيولوجى للخوف السلبى هو اضطراب خالص . وإنما هو
تحقيق فجائى للأحوال الجسمية التى تصحب عادة الانتقال من اليقظة إلى
النوم .

(١) أو بتعبيره على الأقل ، فالإغماء تنقل إلى الشعور المميز للحلم ، أى إلى شعور ذى
نشاط لا واقعى .

وقد يعتبر الهرب فى الخوف الإيجابى سلوكاً عقلياً ، ناتجاً عن تقدير شخص غير بعيد النظر ، يريد أن يجعل بينه وبين الخطر أكبر مسافة ممكنة . ولكن هذا رأى خاطئ ، بل إساءة لفهم هذا السلوك الذى لن يكون إذ ذاك سوى مجرد الحرص . فنحن لا نهرب للاختباء من الخطر ، بل نهرب لأننا عاجزون عن القضاء على أنفسنا فى الإغواء . فالهرب إغواء مصطنع ، هو سلوك سحرى ينحصر فى تفى موضوع الخطر بكل جسمنا ، وذلك عن طريق قلب بنيان القوى الموجهة فى المكان الذى نعيش فيه وخلق اتجاه يمكن من الناحية الأخرى خلقاً مباحثاً . فهو طريقة لنسيان موضوع الخطر وإنكاره . وهو نفس أسلوب الملاكين المبتهلين وهم يلففون بأنفسهم على الخصم مغمضى الأعين : فهم يريدون إلغاء وجود قبضاته ، هم يابون رؤيتها ومن ثمة يلففون قواعليتها إلغاءً رمزياً . وهكذا يتجلى لنا المعنى الحقيقى للخوف : فهو شعور يستهدف ، من خلال سلوك سحرى ، إنكار أحد موضوعات العالم الخارجى ، وهو يرمى فى ذلك إلى حد إقناء نفسه لإقناء الموضوع معه .

ويتميز الحزن السلى ، كما هو معروف ، بأنه سلوك من غلب على أمره : قسمة ارتغاء عضلى وشحوب وبرودة فى الأطراف . ويتزوى الحزين ، ويظل جالساً بلا حراك ، وهو يقلل من تعرضه للعالم بقدر الإمكان . فهو يفضل العتمة على الضوء الساطع ، والصمت على الضجيج ، وعزلة غرفته على جماهير الأماكن العامة أو الشوارع . وكل

ذلك «حتى يبقى وحيداً مع آلامه» . وليس هذا بصحيح أبداً ؛ أجل من اللاتق أن يبدو المرء فى صورة من يتمم التأمل فى ما يحزنه - بيد أن الحالات التى يعكف فيها المرء على الله ، نادرة إلى حد ما . وإنما سبب هذا السلوك شىء آخر بالمرّة : فبعد اختفاء شرط عادى من شروط فعلنا ، يتطلب العالم منا أن نعمل وأن نؤثر فيه بدون هذا الشرط . ولقد ظلت على حالها معظم الإمكانيات التى يزخر بها العالم (أشغال يتعين قضاؤها ، أناس يتعين رؤيتهم ، أفعال من مقتضيات الحياة اليومية يتعين إنجازها) . إلا أن التغير قد طرأ على وسائل تحقيقها ، على الطرق التى تعبر «مكائنا المصارى» . مثال ذلك : إذا علمت بإفلاسى ، فإننى لا أعود أملك نفس الوسائل (السيارة الخاصة إلخ) لتحقيق تلك الإمكانيات . ويتعين أن أستعاض عنها بوسائل جديدة (ركوب الحافلة إلخ) ، وهو ما لا أرتضيه أصلاً . ويستهدف الحزن القضاء على الإلزام بالبحث عن هذه الطرق الجديدة ، وتغيير بتيان العالم عن طريق إحلال بتيان لا تفاضل فيه بالمرّة محل التقييم الحاضر للعالم . وجعلة القول أن الأمر ينحصر فى جعل العالم واقعاً محايداً من الناحية الوجدانية ، ونسجاً فى حالة من التوازن الوجدانى التام ، وتفريغ الأشياء من شحنتها الوجدانية المرتفعة ، وردّها جميعاً إلى درجة الصفر الوجدانى ، ومن ثمة إدراكها بوصفها متعادلة متساوية تماماً . وبعبارة أخرى ، نظراً لعجزنا وعزوفنا عما كنا نتوسى إنجازها من أفعال ، فإننا نسلك بحيث لا يعود العالم يطالبنا

بشيء . وفى سبيل ذلك لا يسعنا إلا أن نؤثر فى ذاتنا وأن «نقبح فى العتمة» ، والمقابل الموضوعى لهذا الموقف هو الكآبة : فالعالم كتيب ، أى أنه ذو تركيب غير متفاضل . وفى الآن نفسه نتخذ بالطبع موقفًا انطوائيًا ، «نستغرق فى أنفسنا» - والمقابل الموضوعى لهذا الموقف هو الملالة : فالكون بأسره كتيب ونحن نريد أن نحتفى من رتابته المخيفة اللامحدودة ، لذلك نتخذ من أحد الامكنة «ركنًا لنا» . فيكون هذا الشيء المميز الوحيد ضمن الرتبة الشاملة للعالم : جزء من جدار وبعض من ظلام يحجب عنا اتساع العالم الكتيب .

وقد يتخذ الحزن الإيجابى صوراً شتى . ولكن من الممكن وصف الصورة التى يوردها «جانيه» ، (المريضة بالضعف النفسى التى تشنج لأنها لا تريد الإدلاء باعترافها) بأنها صورة من صور الرقص . فنحن حيال سلوك سلبى قبل كل شيء ، يستهدف إنكار أن بعض المشاكل ملحة عاجلة ، والاستعاضة عنها بغيرها . فالمريضة تريد أن تثير الشفقة لدى «جانيه» . وهذا يعنى أنها تريد أن تستبدل بموقف الترقب البارد الذى يتخلده ، موقفًا تلبو فيه لهفة العطف . إنها تبغى ذلك وتستخدم جسمها فى تحقيقه . وفى نفس الآن ، فهى إذ تضع ذاتها فى حال يتعذر معها الاعتراف ، تجعل من الفعل المطلوب اداءه شيئًا يعدو طاقتها . وها هى قد استعصى عليها كل حديث ، وقد هزتها الدموع والشهقات . وهنا لا تُلغى إمكانية الكلام ، ويظل الاعتراف «واجب الإدلاء» . بيد أنه

قد خرج عن طاقة المريضة ، فلم تعد تستطيع أن تريد الإدلاء به ، بل تمنى الإدلاء به يوماً ما . وهكذا تخلصت المريضة من الشعور المولم بأن الفعل كان فى مقدورها وأنها كانت حرة فى القيام به أو الانصراف عنه . فالأزمة الانفعالية هنا هى إطاراح للمستولية . وثمة مبالغة سحرية فى الصعاب التى يضعها العالم . فهو يحتفظ إذن بيناته المتفاضل ولكنه يبدو ظالماً معادياً لأنه يطالبنا بما لا نستطيع أى بأكثر ما يستطيع الإنسان إعطاءه . ومن ثم فإن اتفعال الحزن الإيجابى فى هذه الحالة هو ملهأه عجز سحرية ، والمريضة تشبه أولئك الخدم الذين أدخلوا اللصوص إلى بيت سيدهم ثم طلبوا إليهم شد وثاقهم كى يرى الناس عجزهم عن منع هذه السرقة . إلا أن المريض هنا هو الذى يشد وثاق نفسه بألاف من القيود الخفية . ورب قائل بأن شعور الحرية المولم الذى يريد المريض التخلص منه ذو طبيعة انعكاسية لا محالة . ونحن لا نعتقد ذلك البتة ، وكفى أن يشاهد المرء ذاته ليتحقق مما نقول : فالموضوع هو الذى يظهر باعتبار أنه يتعين أن يخلق خلقاً حركاً ، والاعتراف يظهر فى الآن نفسه باعتبار أنه من الممكن ومن الواجب الإدلاء به . وثمة بالطبع وظائف أخرى ومصور أخرى للحزن الإيجابى . ولن نقف طويلاً عند الغضب فقد أطنبنا فيه الحديث ، فضلاً عن أن دوره الوظيفى ربما كان أوضح من دور أى من الانفعالات الأخرى . ولكن ما القول فى الفرح ؟ هل ينطبق عليه وصفنا؟ إن ذلك لا يبدو لأول وهلة ، لأن الفرحان ليس فى حاجة إلى

وقاية نفسه من تغير فيه تقليل من شأنه ، ليس فى حاجة إلى وقاية نفسه من خطر يترقبه . ولكن يجب بادئ ذى بدء التمييز بين الفرح بوصفه عاطفة ، وهو اتزان وحال من التكيف ، والفرح بوصفه انفعالا . وإذا أمعنا النظر فى هذا النوع الأخير من الفرح وجلناه يتميز بشئ من نفاذ الصبر . ونقصد بذلك أن الفرحان يسلك سلوك من نفذ صبره فهو لا يستقر فى مكان ، ويفكر فى آلاف المشاريع ، ولا يكاد يبدأ فى سلوك حتى يقلع عنه الخ . ذلك لأن ظهور موضوع رغبته هو الذى أثار فرحته . فقد لمى إليه أنه قد ربح مبلغا كبيرا من المال ، أو أنه سيلقى عما قريب حبيبا لم يره منذ أمد طويل . ومع أن هذا الموضوع «وشيك الظهور» إلا أنه لم يحضر بعد ولم يصبح بعد فى حوزته . فهناك فترة زمنية تفصله عن الموضوع . وحتى إذا حضر الموضوع ، وحتى إذا ظهر الصديق الذى كنا نتمناه على رصيف المحطة ، فإنه يظل موضوعا لا يتكشف إلا بالتدريج ، وسرعان ما تخمد اللذة التى شعرنا بها عند رؤيته : فلن تتمكن البتة من الاحتفاظ به أمامنا باعتباره ملكا مطلقا لنا وإدراكه دفعة واحدة ، باعتباره كلاً (كذلك لن تتمكن البتة من إدراك ثروتنا الجديدة دفعة واحدة باعتبارها كلاً آتيا . فهو يتكشف لنا من خلال آلاف التفاصيل وعلى «أوجه شتى» إن صح التعبير . فالفرح سلوك سحرى يرمى بفعل السحر إلى تملك الموضوع المنشود بوصفه كلاً آتيا . ويصعب هذا السلوك يقين بأن التملك سوف يتم عاجلا أو آجلا ، ولكنه يسعى إلى استباق هذا التملك . وأفعال الفرح المتوعدة ، شأنها فى ذلك شأن

زيادة التوتر البغضلى وتعدد الأوعية الدموية الخفيف ، يحركها ويتعداها قصد شعورى يستهدف من خلالها العالم . والعالم يسدو يسيرك ، ويبدو موضوع رغباتنا قريباً سهل المسال . وكل إشارة هى تأييد متزايد . والرقص والغناء من فرط الفرح سلوكان متقاربان من الناحية الرمزية ، سلوكان سحريان ، من خلالهما يمتلك الشخصُ الموضوعَ دفعة واحدة امتلاكاً زمزياً ، بينما لا يمكن فى الواقع تملكه إلا بالمسلك الحلو الصعب . وهكذا قد يعتمد رجل إلى الرقص والغناء بعد أن صارحته امرأة بحبها إياه . وهو فى فعله هذا يتحول عن المسلك الحلو العسير الذى يتعين عليه الأخذ به لكى يكون جديرًا بهذا الحب ولكى يعمل على إنجائه ، أى لكى يتم له تحقيقه ببطء ومن خلال آلاف من دقائق التفاصيل (الابتسامات واللفتات اللطيفة . . إلخ) بل أنه يتحول حتى عن المرأة التى هى فى واقعها الحى ، القطب الذى تتجه إليه كل هذه العمليات السلوكية الرقيقة . فهو يمنح نفسه مهلة ، فهو سيقوم بهذه الأفعال فيما بعد . أما الآن فهو يمتلك الموضوع بأفعال السحر وما الرقص إلا محاكاة لتملكه .

إلا أننا لا يمكن أن نقنع بهذه الملاحظات القليلة . فقد سمحت لنا بتحديد الدور الوظيفى للاتصالات ، ولكتنا لم نعرف بعد الكثير عن طبيعته .

وينبغى علينا أن نلاحظ أن الأمثلة القليلة التى أوردها لا تستوعب متنوع الاتصالات . فثمة صوره كثيرة أخرى من الخوف وصور كثيرة

أخرى من الحزن . وكل ما نؤكده هو أنها جميعها ترمى إلى تكوين عالم
مصحري باستخدام جسمنا كوسيلة سحرية . والمشكلة فى كل حالة
مختلفة ، وأنماط السلوك مختلفة كذلك . ويجب معرفة كل موقف معين
وتحليله إلى عناصره ، كما ندرك معنى هذه الأنماط وغايتها . وعلى وجه
المعموم ليس ثمة أربعة أنماط كبرى من الانفعالات ، بل أنها أكثر من
ذلك بكثير ، والقيام بتصنيفها عمل نافع خصب . مثال ذلك ، إذا تحول
خوف الشخص المحجول فجأة إلى غضب (وهو تغير فى السلوك سببه تغير
فى الموقف) فليس هذا الغضب غضباً من النمط العادى وإنما هو خوف
متعلّق وليس معنى هذا أن من الممكن إرجاعه إلى الخوف على نحو من
الإنحاء ، وإنما معناه أنه يستبقى الخوف السابق ويدمجه فى بنيانه الخاص .
غير أننا لن نفهم المشاعر الانفعالية فى تنوعها اللاتهاى ما لم نقتنع بأن
للالفعال بنياناً وظيفياً . ومن جهة أخرى يحسن إبراز واقعة رئيسية : هى
أن أفعال السلوك الخالصة البسيطة ليست هى الانفعال ، لا ولا الشعور
الخالص البسيط بهذه الأفعال . ولو كان ذلك كذلك لتبدى الطابع الغائى
للالفعال فى وضوح أكبر ، ولتمكن الشعور من التحرر منه فى سر .
ومن جهة أخرى ، فهناك انفعالات كاذبة ليست إلا أفعالا سلوكية . فإن
قدمت إلى هدية لا ترضينى كل الرضا ، فقد أظهر فرحاً شديداً وأصفق
وأقفز وأرقص وهى مع ذلك ملهأة تخدعنى بعض الخداع بحيث يصبح من
الباطل القول بأنى لست فرحان . ومع ذلك فإن فرحى ليس حقيقياً فإنى

أتركه جانباً وأطرحه بعيداً حتى بمجرد أن يرحل زائري . وهو بالذات ما
نصطلح على تسميته فرحاً كاذباً ، مع ملاحظة أن الكذب ليس صفة
منطقية لبعض القضايا وإنما هو كيفية وجودية . وعلى نفس المنوال ، فقد
أشهر بزائف الخوف وزائف الحزن . إلا أن هذه الأحوال الزائفة تتميز عن
أحوال الممثل . فالممثل يحاكي الفرح والحزن ولكنه لا يكون فرحان أو
حزيناً لأن هذه الصفات تنصب على عالم خيالي . فهو يحاكي السلوك
دون أن يسلك . وفي مختلف حالات الانفعال الكاذب التي سردتها لا
تستند الأفعال السلوكية إلى شيء على الإطلاق ، وإنما توجد وحدها
وتكون إرادية . بيد أن الموقف ذاته موقف حقيقي ، ونحن نتصوره
باعتباره يتطلب هذه الأفعال السلوكية . وهكذا فنحن نملك مسلكاً سحرياً
ونرمي من خلال هذه الأفعال إلى إدراك كيفيات معينة في موضوعات
حقيقية . غير أن هذه الكيفيات كاذبة .

وليس معنى هذا أنها خيالية وأنها سوف تتلاشى حتماً فيما بعد .
إن قلبها يصلر من ضعف ما هو يظهر باعتباره قسراً . فلطف الشيء
المهدى إلى يوجد بوصفه مطلباً أكثر من وجوده بوصفه شيئاً واقعياً . إن
ثمة واقفاً طفيلياً يعتمد في وجوده على غيره وأحسن به جيداً ، وأعرف
أنى أجعله يظهر في الموضوع بلون من السحر : وما أن أوقف أفعالي
السحرية حتى يختفى لتوه .

أما الانفعال الحقيقي فغير ذلك تماماً . فهو مقترن بالاعتقاد .

والكيفيات التى تقصد إليها فى الموضوعات تترك بوصفها كيفيات حقيقية . وما معنى هذا بالضبط ؟ معناه بالتقريب أن الانفعال شىء نعانيه معاناة سلبية . والمرء لا يستطيع التخلص منه وفق هواه . فهو يستنفذ ذاته دون أن نستطيع إيقافه . ثم أن الأفعال السلوكية وحدها لا تعكس على الموضوع إلا ظلاً من الكيفية الانفعالية التى نخلمها عليه . فالهرب الذى لا يعدو أن يكون ركناً لا يكفى لجعل الموضوع مخيفاً . أو هو بالأحرى يخلع عليه الكيفية الشكلية للمخيف دون أن يخلع عليه المادة التى تتحقق فيها هذه الكيفية . ولكى ندرك المخيف حق الإدراك لا يتعين فقط أن نحاكبه ، وإنما يتعين أن نكون مأخوذين بانفعالنا ، غارقين فيه ، ويتمين أن يتلئ الإطار الشكلى للسلوك بشىء محتم ثقيل يكون بمثابة مادة له . وهنا نفهم دور الوظائف الفسيولوجية البحتة : فهى التى تمثل الجانب الجدى من الانفعال ، فهى ظواهر للاعتقاد . ولا ريب فى أنه لا ينبغي الفصل بين هذه الظواهر وبين السلوك : فثمة فى المحل الأول تشابه بينهما . فهبوط التوتر العضلى فى الخوف الجدى أو الحزن وانقباض الأوعية الدموية واضطرابات التنفس لها معنى رمزى يتفق مع سلوك يرمى إلى نفى وجود العالم أو إلى تفرغه من شحته الوجدانية عن طريق نفى وجود ذاته . ثم إنه من المستحيل أن نضع حداً فاصلاً دقيقاً بين الاضطرابات الخالصة والأفعال السلوكية . وأخيراً فإن هذه الاضطرابات تؤلف مع السلوك صورة تركيبية كلية ، فهى لا يمكن دراستها للمئات . وخطأ النظرية السطحية هو أنها نظرت فى هذه الاضطرابات على حدة .

ولكنها مع ذلك لا يمكن ردها إلى السلوك إذ يمكن للمرء أن يتوقف عن الهرب لا عن الارتعاش . وفى استطاعتى ، بعد جهد عنيف ، أن أقوم من مقعدى وأن أحول فكرى عن الكارثة التى أروح تحتها وأعكف عن العمل : ولكن يذى تظللان باردتين . ينبغى إذن أن نعتبر أن الانفعال ليس مجرد دور تؤديه . فهو ليس سلوكًا خالصًا ، بل هو سلوك جسم موجود فى حال معينة ، والحال وحدها لا تكفى لإثارة السلوك ، والسلوك ملهية إن لم يكن مصحوبًا بهذه الحال معينة . وإنما يظهر الانفعال فى جسم مضطرب يتخذ مسلكًا معينًا . وقد يسقى الاضطراب بعد اختفاء السلوك ، ولكن السلوك هو صورة الاضطراب ومعناه . ومن جهة أخرى فبدون هذا الاضطراب يكون السلوك معنى خالصًا وقالبا وجدانيًا . فنحن هنا حيال صورة تركيبية : لكى يعتقد المرء بالسلوك السحري ، يجب أن يكون مضطربًا .

ولكى نفهم العملية الانفعالية ابتداء من الشعور فهما واضحا ، يجب أن نتذكر هذا الطابع المزدوج للجسم : وهو أن الجسم من ناحية موضوع موجود فى العالم ، وهو من ناحية أخرى المماش المباشر للشعور . ومن ثمة نستطيع أن ندرك جوهر الامر: فالانفعال ظاهرة من ظواهر الاعتقاد ، فالشعور لا يقتصر على إسقاط المعانى الوجدانية على العالم المحيط به ، بل إنه يحيا العالم الجديد الذى يكوئه . وهو يحياه على نحو مباشر ويهتم به ويتقبل الكيفيات التى بدأت تظهرها الافعال السلوكية . ومعنى

هذا إنه حين تفسد كافة الطرق ، يتهاوى الشعور فى العالم السحري
للاتفعال ، وهو يتهاوى فيه بكليته ويتدهور : فيصبح شعوراً جديداً لإزاء
العالم الجديد الذى يكونه مستعيناً بأكثر الأشياء ألفة لديه ، مستعيناً
بالقرب المطلق لوجهة نظره فى العالم بالنسبة للشعور . والشعور إذ
يتفعل يشبه إلى حد كبير الشعور إذ ينام . فكلاهما يلقى بذاته فى عالم
جديد ويفسر جسمه بوصفه كلا تركيبياً . بحيث يستطيع أن يحيا من
خلاله هذا العالم الجديد وأن يدركه . أى أن الشعور يستبدل بالجسم
جسماً آخر ، أو بعبارة أفضل أن الجسم ، من حيث هو وجهة نظر
الشعور إلى العالم ، يضع نفسه فى مستوى أفعال السلوك . وهذا هو
السبب فى أن المظاهر الفسيولوجية هى فى أساسها اضطرابات عادية
مشتركة : فهى تشبه اضطرابات الحمى وخناق الصدر والهياج المصطنع
إلخ . وهى لا تمثل إلا اضطراب الجسم من حيث هو كذلك اضطراباً كلياً
آلياً (والسلوك وحده هو الذى يقرر ما إذا كان الانقلاب «نقصاناً حيوياً»
أو «زيادة») . فهو فى حد ذاته لا شئ بالمرّة ، وهو لا يمثل إلا إظلام
وجهة نظر الشعور إلى الأشياء ، باعتبار أن الشعور هو الذى يحقق هذا
الإظلام ويحييه على نحو تلقائى . ويجب بالطبع أن نفهم هذا الإظلام
بوصفه ظاهرة تركيبية لا تجزأ . ولكن لما كان الجسم من ناحية أخرى
شيئاً ضمن الأشياء ، فإن التحليل العلمى يستطيع أن يميز اضطرابات
قاصرة على عصبه أو آخر ، محلها الجسم البيولوجى ، أى الجسم الذى
هو شئ .

وهكذا فإن الانفعال فى أصله تدهور تلقائى للشعور إزاء العالم ، تدهور يحياه الشعور . فما يعجز الشعور عن تحمله بطريقة معينة ، يحاول أن يدركه بطريقة أخرى ، بالنوم وبالاقترب من مشاعر النوم والحلم والهستيريا . ولا يعدو انقلاب الجسم أن يكون هو الاعتقاد كما يحياه الشعور ومن حيث أننا ننظر إليه من الخارج . ولكن ينبئ أن نلاحظ :

أولاً : أن الشعور إذ يتدهور فراراً من ضغط العالم لا يشعر بلذاته مباشرة ، وإنما يشعر مباشرة بتدهور العالم وهو يتقل إلى المستوى السحري . ويبقى إنه شعور غير مباشر بلذاته . وبهذا القدر ، وبهذا القدر وحده ، يمكن وصف الانفعال بأنه غير مخلص . فليس غريباً أن لم تكن غائية الانفعال شعورية فى صميم الانفعال . ومع ذلك فليست هذه الغائية لا شعورية ، إنها تستنفد نفسها فى تكوين الموضوع .

ثانياً : أن الشعور يقع فى شرك نفسه . فهو أسير اعتقاده لأنه يحيا المظهر الجديد للعالم وهو يعتقد به كما هو الحال فى الحلم والهستيريا . والشعور أسير فى الانفعال ولكن هذا لا يعنى أن موجوداً خارجاً عنه قد شد وثاقه . وإنما هو أسير ذاته بمعنى أنه لا يسيطر على هذا الاعتقاد الذى يجهد أن يحياه ، وذلك لأنه يحياه ويستغرق فى حياته إياه . وينبئ ألا نتصور أن الشعور تلقائى بمعنى أنه دائماً حر فى إنكاره شيء فى الآن الذى يقرره فيه . إن مثل هذه التلقائية متناقضة . فالشعور فى ماهيته يتعدى ذاته ، فمن المستحيل عليه إذن أن يتعزل فى ذاته لكى يشك فى

أنه خارج ذاته فى الموضوع . فالشعور يعرف ذاته من خلال العالم .
والشك بطبيعته لا يمكن أن يكون إلا تكوينًا لكيفية وجودية جديدة
للموضوع هى المشكوك فيه ، أو فعلا انعكاسيًا اختزاليًا وهو المميز لشعور
جديد موجه إلى الشعور الذى يقرر وجود الموضوع . فكما أن الشعور
يحيا العالم السحرى الذى قلص بنفسه فيه ، فهو يميل إلى الإبقاء على هذا
العالم الذى هو أسير فيه : فالانفعال يميل إلى الإبقاء على ذاته . وبهذا
المعنى يمكن وصفه بأنه يعانى معاناة سلبية ، فالشعور يتفعل بانفعاله
ويزيد من حدته . وكلما أمعن المرء فى الهرب زاد خوفه . فالعالم
السحرى تظهر ملامحه وتتكامل صورته ، ثم يضيق الخناق على الشعور
ويضغط عليه . والشعور لا يستطيع أن يريد الخلاص منه ، بل يستطيع
السعى إلى الفرار من الموضوع السحرى ، ولكن الفرار منه يخلق عليه
واقعا سحرىّا أشد وطأة . بل أن طابع الأسر هذا لا يدركه الشعور فى ذاته
وإنما يدركه فى الموضوعات . فالموضوعات هى التى تأسر الشعور وتقيده
وتستحوذ عليه . والتحرر لا يأتى إلا بتطهير الشعور ورجوعه على نفسه
أو باغتفاء الموقف المثير للانفعال اغتفاء كليًا .

إلا أن الانفعال من حيث هو كذلك لا يستغرق فيه الشعور على هذا
النحو إذا لم يدرك فى الموضوع إلا المقابل الدقيق لأفعال الشعور القصصية
(مثال ذلك . هذا الرجل مخيف فى هذه الساعة بالذات ، وفى هذا

الضوء، وفى ظروف معينة) . إن ما يكونُ الانفعال لهو أنه يدرك فى الموضوع شيئاً يعدوه إلى ما لا نهاية . والواقع أن للانفعال عالمه . وتشارك الانفعالات جميعاً فى أنها تظهر نفس العالم باعتباره عالمًا قاسيًا أو مخيفًا أو حزينًا أو فرحًا إلخ ، ولكنه عالم ، فيه تكون علاقة الشعور بالاشياء دائماً علاقة سحرية فحسب . ويجب الحديث عن عالم الانفعال كما نتحدث عن عالم الحلم أو عوالم الجنون . والعالم معناه تركيبات فردية مترابطة لها كيفياتها . غير أن كل كيفية لا تُخَلَع على الموضوع إلا بالانتقال إلى اللاتهاية . مثال ذلك ، أن هذا اللون الرمادى هو وحلة ما لا يتناهى من الظلال الحقيقية والممكنة ، بعضها رمادى مخضر ، وبعضها رمادى فى ضوء معين وبعضها أسود إلخ . وبالمثل فإن الكيفيات التى يضيفها الانفعال على الموضوع وعلى العالم فإنه يضيفها عليها إلى الأبد . أجل إنى إذا أدركت فجأة موضوعاً بوصفه مخيفاً فإنى لا أقرر صراحة إنه سيقى مخيفاً إلى الأبد . ولكن مجرد تقرير كيفية المخيف بوصفها كيفية مقومة للموضوع يتضمن فى ذاته انتقالاً إلى اللاتهاية . فالآن قد أصبح المخيف فى الشيء نفسه ، فى صميم الشيء ، لقد أصبح نسيجه الوجلى وصار مقومًا له . وهكذا تتجلى لنا من خلال الانفعال كيفية من كيفيات الموضوع الباهظة القاطعة . وذلك هو ما يتعدى اتفعلنا ويسقى عليه . فليس المخيف حالة الشيء الراحنة فحسب ، بل إنه ليمتهد المستقبل ، فهو ينسبط على المستقبل ويظلمه ، ويصير تكشفًا لمعنى العالم . والمخيف هو

أن المخيف كيفية مقرونة وأن المخيف موجود في العالم . وهكذا ففى كل انفعال حشد من أفعال الترقب^(١) الوجدانية التى تتجه إلى المستقبل لكى تصبغه بصبغة انفعالية . ونحن فى الانفعال نحيا كيفية تتغلغل فىنا ، كيفية نتحملها على مضض ، وهى تغمرنا من كل ناحية . وفى نفس الآن يخرج الانفعال عن ذاته ويتعدى ذاته ولا يعود حدثاً عادياً فى حياتنا اليومية ، بل حدثاً للمطلق .

وهذا هو ما يفسر الانفعالات الرقيقة . ففى هذه الانفعالات ندرك كيفية موضوعية فى الشيء ، ويكون ذلك من خلال سلوك لا يكاد يبين ، ومن خلال ذبذبة خفيفة فى حالتنا الجسمية . إن الانفعال الرقيق ليس إدراكاً لموضوع خفيف التكدير أو لشيء نعجب به إعجاباً محدوداً أو لشيء كشيء كآبة سطحية ، وإنما هو استشفاف لشيء مكدر أو جدير بالإعجاب أو كئيب ، يدرك من خلال نقاب . فهو حلس غامض وهو يظهر لنفسه على النحو . ولكن الموضوع ما زال قائماً وهو ينتظر ، وقد يتقشع النقاب غداً فنراه فى وضوح النهار . وهكذا قد يكون انفعالنا ضيقاً نسيئاً إذا قصصنا بالانفعال اضطرابات الجسم أو انفعال السلوك . ونحن مع ذلك ندرك حياتنا كلها ، من خلال انقباض خفيف ، بوصفها حياة مشثومة . ونحن نعلم أن الشؤم شامل وأنه عميق ولكننا اليوم نستشفه حسب . وفى هذه الحالة ، كما فى حالات أخرى مشابهة له ، يظهر

[١ protensions] انظر ثبت للمصطلحات . للترجمان .

الانفعال أقوى بكثير مما هو عليه فعلا . لآتنا على أى حال ، نلرك من خلاله الشوم العميق . وتختلف بالطبع الانفعالات الرقيقة عن الانفعالات الواهنة اختلافاً أساسياً . فهذه الأخيرة إنما نلركها من خلال طابع وجللانى خفيف للموضوع . فالقصد الشعورى هو الذى يميز الانفعال الرقيق عن الانفعال الواهن ، لأن السلوك والحالة الجسمية قد يتطابقان فى كلتا الحالتين . غير أن هذا القصد الشعورى بدوره ينبعث عن الموقف .

على أن هذه النظرية فى الانفعال لا تفسر بعض الاستجابات المفاجئة بالفرع أو بالإعجاب ، التى تملكنا أحياناً إزاء موضوعات تظهر على حين غرة . فمثلاً إذا ظهر بقة وجه متجههم والتصق بزجاج النافذة ، أحس بالفرع يستبدى . ومن الواضح هنا أن السلوك الذى يمتين الأخذ به غير موجود . والانفعال يلوح خلواً من كل غائية . ويوجه عام فإن إدراك المخيف فى المواقف أو على الوجوه يتطوى على عنصر مباشر ولا يكون مصحوباً عادة بالفرار أو الإغماء ، بل ولا بالشروع فى الفرار . ومع ذلك فإذا فكرنا فى الأمر ملياً وجلنا أنها ظواهر فريدة فى نوعها وإن كان من الممكن تفسيرها بما يتفق والأفكار التى نعرضها . فقد رأينا أن الشعور يتدهور فى الانفعال ويغير بقة العالم المحتوم الذى نعيش فيه إلى عالم سحرى . ولكن هناك حالة يكون فيها العكس صحيحاً : فالعالم ذاته يتكشف للشعور أحياناً بوصفه عالماً سحرىاً وقد كنا نتوقعه محتوماً . وينبى ألا نعتقد أن «السحرى» كيفية عابرة نصفها على العالم وفقاً

لاهواتنا . فثمة بنيان وجودى للعالم وهذا البنيان سحري . ولسنا نبغ
 التوسع فى هذا الموضوع لأننا نرجئ بحثه إلى موضع آخر . ولكننا نستطيع
 أن نلاحظ منذ الآن أن مقولة «السحري» تسيطر على الروابط النفسية بين
 الناس فى المجتمع ، كما تسيطر خاصة على إدراكنا للغير . والسحر كما
 يقول «الآن» هو «الروح الذى يتغلل بين الأشياء» ، أى أنه تركيب لا
 عقلى من التلقائية والسلبية . فهو نشاط جامد وشعور أصبح سلبياً . وفى
 هذه الصورة يبدو لنا الغير ، ولا يكون ذلك بسبب موقفنا منه أو ناجماً
 عن أهوائنا وإنما الأمر كذلك بناء على ضرورة الماهية . فالشعور لا يمكن
 أن يصبح موضوعاً مفارقاً إلا بقبوله التغير الذى تضيفه عليه السلبية .
 وهكذا فإن معنى الوجه هو كونه شعوراً فى المحل الأول (وليس علامة
 على الشعور) ، ولكنه شعور فاسد متشعور هو عين السلبية . وسوف نعود
 فيما بعد إلى هذه الملاحظات ونأمل أن تثبت صحتها . وهكذا فالإنسان
 دائماً ساحر بالنسبة للإنسان ، والعالم الاجتماعى عالم سحري أولاً .
 وليس من الممتع النظر إلى العالم الاجتماعى نظرة حتمية ، ولا بناء
 الأبنية العقلية فوق هذا العالم السحري . ولكنها أبنية زائلة غير راسخة
 تتدهى عندما يطنى المظهر السحري للوجود والإيماءات والمواقف الإنسانية .
 وماذا يحدث إذن عندما تتفوض الأبنية التى شادها العقل بعناء وكد ،
 ويلقى الإنسان نفسه فجأة وقد غاص ثانية فى عالم السحر الأصيل ؟ من
 اليسير أن نخمن ما يحدث . فالشعور يترك السحري بوصفه سحرى
 يحيا بقوة من حيث هو كذلك . ومقولات «المريب» و «المقلق» إلخ إنما

تدل على السحري كما يحياه الشعور وكما يدفع الشعور إلى أن يحياه .
والانتقال المباشرة من تفهم العالم تفهماً عقلياً إلى إدراكه باعتباره عالماً
سحرياً . إذا كان الباحث عليه هو الموضوع نفسه وصحبه عنصر بنيفى ،
فهو الفزع ، وإذا صحبه عنصر سار فهو الإعجاب (ونحن نورد هذين
المثلين وهناك حالات أخرى كثيرة بطبيعة الحال) . ومن ثم هناك نوعان
من الانفعال تبعاً لما إذا كنا نحن الذين نؤلف العنصر السحري فى العالم
للاستعاضة به عن نشاط حتمى لا يمكن تحقيقه . أو إذا كان العالم نفسه
هو الذى يتكشف بنتاً من حولنا بوصفه سحرياً . فى الفزع مثلاً ،
ندرك فجأة انقلاب الحواجز الحتمية : فنحن لا نتظر بادئ ذى بدء إلى
هذا الوجه الظاهر خلف رجاء النافذة بوصفه وجه رجل يتعين عليه أن
يدفع الباب ويسير ثلاثين خطوة حتى يصل إلينا . وإنما على الضد يبدو
الوجه - فى سلبه - وكأنه يؤثر فينا عن بعد . فهو يجاور رجاء النافذة
وهو على صلة مباشرة بجسمنا ونحن نحيا معناه ونعانيه معاناة سلبية ،
وهذا المعنى نكوته نحن بجسمنا ولكنه فى الآن نفسه يفرض نفسه ويلغى
المسافة ويدخل فينا . والشعور إذ يفرض فى هذا العالم السحري يجر معه
الجسم من حيث أن الجسم هو الاعتقاد . فالشعور يعتقد بهذا العالم .
ولا تصبح الأفعال السلوكية التى تضافى على الانفعال معناه أفعالنا نحن :
بل إن تمييز وجه الآخر وحركات جسمه هى التى تؤلف كلا تركيباً مع
اضطراب جسمنا . وما نحن إلا نفس العناصر ونفس الأبنية التى سبق

لنا وصفها ، مع هذا الفارق وهو أن السحر الأول ومعنى الانفعال مصدرها العالم لا نحن أنفسنا . ويدهى أن السحر باعتباره كيفية حقيقية للعالم لا يقتصر على المجال الإنسانى ، بل إنه يشمل الأشياء بقدر ما تظهر لنا فى هيئة إنسانية (المعنى الملقق فى منظر خلوى ، أو فى بعض الأشياء ، أو فى غرفة تحمل آثار رائد مجهول) أو بقدر ما تحمل الطابع النفسى . ويدهى أيضًا أن هذا التمييز بين نمطين كبيرين من الانفعال ليس قاطعًا على الإطلاق : فكثيرًا ما توجه أمزجة من النمطين وغالبية الانفعالات ليست خالصة . وهكذا فإن الشعور إذ يحقق - بغائيته التلقائية - مظهرًا سحريًا للعالم ، قد يتيح لنفسه فرصة الظهور باعتباره كيفية سحرية حقيقية . وبالمثل إذ تبدى العالم سحريًا على نحو ما ، فقد يحدث أن يحدد الشعور تكوين هذا السحر ويكمّله وينشره فى كل مكان أو على الضد يلم أطرافه ويركزه فى موضوع واحد .

وعلى أية حال ينبغي أن نلاحظ أن الانفعال ليس تعديلًا عرضيًا لشخص مستغرق فى عالم ثابت لا يتغير . ومن السهل أن نرى أن كل إدراك انفعالى للموضوع باعتباره مخيفًا أو مثيرًا أو محزنًا إلخ ، لا يمكن أن يتم إلا على أساس من تعديل شامل للعالم . فلكى يظهر هذا الموضوع باعتباره مخيفًا ، يتعين على الموضوع أن يتحقق أمام الشعور باعتباره حضورًا مباشرًا سحريًا . مثال ذلك ، ينبغي أن أحيا هذا الوجه

الظاهر خلف النافذة على بعد عشرة أمتار منى ، بوصفه حاضراً فى تهديده على نحو مباشر بالنسبة إلى . ولكن هذا مستحيل بدون فعل شعورى يقضى على كافة أبنية العالم التى تستبعد الجانب السحرى وتعطى الواقعة قيمتها الحقيقية . فمثلاً ينبغى القضاء على النافذة بوصفها «موضوعاً يتعين كسره أولاً» والامتار العشرة بوصفها «مسافة يتعين عبورها أولاً» . وليس معنى ذلك أن الشعور فى فزعه يقرب الوجه بمعنى أنه يختصر المسافة بين هذا الوجه وجسمى . فاختصار المسافة هو الاعتراف بالمسافة . وبالمثل فقد يفكر الشخص الخائف فى النافذة على الوجه التالى: «من السهل كسرها ، من الممكن فتحها من الخارج» وهو فى ذلك يحاول تبرير خوفه تبريراً عقلياً . والواقع أن الشعور يدرك النافذة والمسافة «فى نفس الوقت» الذى يدرك فيه الوجه المائل خلف النافذة . ولكنه إذ يدركهما يرفع عنهما سمة الأدوات الضرورية ، ويدركهما فى صورة أخرى . فالمسافة لا تدرك بوصفها مسافة لأنها لم تعد تدرك باعتبارها «ما يتعين عبوره أولاً» إنما تدرك باعتبارها الأرضية الموحدة للمخيف . والنافذة لا تدرك بوصفها «ما يتعين فتحه أولاً» بل تدرك بوصفها إطاراً للوجه للمخيف . وبوجه عام ، تتظم من حولى مناطق يبدأ منها المخيف . ذلك لأن المخيف ليس ممكنًا فى عالم الأدوات الحتمى . ولا يمكن أن يظهر للمخيف إلا فى عالم موجوداته سحرية بالطبع ، ووسائل الوقاية منها

سحرية كذلك . وهذا ما يتجلى بوضوح فى عالم الحلم حيث لا تكو الابواب والاقفال والجدران والأسلحة وسائل للدخول أو الخروج الضارى لأنها تكون مدركة من خلال فعل الفزع الموحد . ولما كان الفعل الذى يلغى فاعليتها هو نفسه الذى يخلقها ، فإننا نرى القطة يخترقون هذه الجدران وهذه الابواب بينما نضغط عبثاً على زناد مسدسنا ولا تنطلق الرصاصة . وبعبارة موجزة إن إدراك موضوع ما بوصفه مخيفاً هو إدراكه على أرضية يؤلفها عالم سبق أن تكشف باعتباره مخيفاً .

وهكذا يمكن للشعور «أن يكون فى العالم» على نحوين مختلفين . فقد يظهر له العالم بوصفه مركباً منظماً من الأدوات ، بحيث إن أردنا إحداث أثر معين فلابد من التأثير فى عناصر معينة من المركب . وفى هذه الحالة ، نحيل كل أداة إلى سائر الأدوات وإلى جماع الأدوات ، فلا يمكن أن ندخل فى هذا العالم فعلاً مطلقاً أو تغييراً جذرياً إدخالاً مباشراً . إذ يتعين تعديل أداة معينة ويكون ذلك بواسطة أداة أخرى نحيل إلى أدوات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية . ولكن قد يظهر العالم أيضاً بوصفه كلاً لا علاقة له بالأدوات ، أى باعتباره قابلاً للتعديل بدون وسيط وبالجمل . وفى هذه الحالة يكون لاصناف الأشياء فى العالم تأثير مباشر فى الشعور (فمثلاً هذا الوجه الذى يخيفنا من خلال الزجاج ، وثر قينا بدون أدوات ، فلا حاجة لفتح النافذة وللقفز إلى الفرفة والسير

على الأرض) . وفى مقابل ذلك يهدف الشعور إلى مواجهة هذه الأخطار أو تعديل هذه الموضوعات التى لرتفعت عنها المسافة ولم تعد أدوات ، ويكون ذلك بإحداث تعديلات مطلقة شاملة فى العالم . ولا يحتوى هذا المظهر من مظاهر العالم على أى تناقض ، فنحن هنا حيال العالم السحرى ، ونحن نطلق اسم الانفعال على سقوط الشعور فى عالم السحر سقوطاً مباغتاً . أو بعبارة أفضل يوجد الانفعال حين يختفى عالم الأدوات فجأة ويظهر محله عالم السحر . فليس ينبغى إذن أن نرى فى الانفعال خللاً عابراً فى الجسم أو فى النفس ، خللاً يثير الاضطراب فى الحياة النفسية من خارج . بل على الضد من ذلك فإن رجوع الشعور إلى الموقف السحرى هو أحد المواقف الكبرى التى لا تنفصل عن الشعور ، وهو موقف يكون مصحوباً بظهور العالم المتضاييف معه ، عالم السحر . فليس الانفعال عرضاً بل هو نحو وجودى للشعور . هو إحد الطرق التى يفهم بها «وجوده فى العالم» (والفهم هنا بالمعنى الهيدجيرى "Verstehen").

ومن الممكن دائماً أن يتجه إلى الانفعال شعور انعكاسى . وفى هذه الحالة يبدو الانفعال بوصفه بنياناً للشعور . فهو ليس كيفية خالصة معتمنة على الوصف كالأحمر القرميذى أو الانطباع الخالص للألم - كما يتعين أن يكون وفقاً لنظرية «جيمس» . بل أن للانفعال معنى ، وهو يعنى شيئاً بالنسبة إلى حياتى النفسية . وفى وسع التأمل الانعكاسى المظهر فى

عملية الاختزال الفنونولوجي أن يدرك الانفعال من حيث هو مكوّن للعالم في صورته السحرية . «إني أجد العالم بفيضاً لأني غضبان» .

غير أن هذا التأمل الانعكاسي نادر الحدوث وهو يتطلب بواعث خاصة . ونحن عادة نوجه إلى الشعور الانفعالي شعوراً انعكاسياً مطوّعاً يدرك الشعور بوصفه شعوراً ولكن من حيث أن الباعث عليه هو الموضوع: «إني غاضب لأن العالم بفيض» وإبتداء من هنا الشعور الانعكاسي يتكون الحماس الأعمى .

الخاتمة

كان الغرض من نظرية الانفعال التي فرغنا من إجمالها هو أن تكون بمثابة تجمية لتكوين علم النفس الفثومتولوجى . وقد منعتنا بالطبع صفة المثال الذى اتصفت به أن تتوسع فيها بما يجب أن تتوسع^(١) . ومن ناحية أخرى كان لابد من استبعاد النظريات السيكولوجية المعتادة فى الانفعال ، فارتقينا بالتدرىج من آراء «جيمس» النفسية إلى فكرة المعنى . بينما يتعين على علم النفس الفثومتولوجى إن كان واقعاً من نفسه وسبق له أن مهد الطريق ، أن يبدأ مباشرة بالشعور الماهوى ليحدد ماهية الواقعة النفسية التى يستخبرها . وهو ما حاولناه بالنسبة إلى الصورة اللاحية فى مؤلف سيظهر عما قريب . ولكننا نأمل بالرغم من هذه التحفظات التفصيلية ، أن نكون قد وفقنا فى إظهار أن واقعة نفسية مثل الانفعال ، وهو يعتبر عادة اضطراباً لا يحكمه القانون ، هى واقعة ذات معنى خاص بها ، وأنه لا يمكن إدراكها فى ذاتها دون فهم هذا المعنى . ونود الآن أن نرسم حدود هذا البحث السيكولوجى .

لقد قلنا فى مقدمتنا أن معنى واقعة شعورية ما هو أنها تدل دائماً

(١) ونحن نأمل من هذه الناحية أن تسمح ملاحظاتنا بيده دراسات وصفية كاملة عن الفرح والحزن إلخ . ونحن لم تقدم هنا إلا التوجيهات الإجمالية لدراسات وصفية من هذا القبيل .

على الواقع الإنساني في جعلته ، من حيث أنه يجعل من نفسه واقعا متفعلاً أو متبهاً أو مدرگا أو مریداً إلخ . وقد برهنت دراسة الانفعال على صحة هذا المبدأ . فالانفعال يحيل إلى ما يدل عليه من معنى . وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقات الواقع الإنساني بالعالم . والانتقال إلى الانفعال تحليل شامل «للوجود في العالم» وفقاً لقوانين السحر الفريدة . ولكننا نرى مباشرة حدود مثل هذا الوصف : فالنظرية النفسية في الانفعال تترضض وصفاً تمهيدياً للوجدان من حيث أنه مقوم لكون الواقع الإنساني ، أى من حيث أن العنصر المقوم لواقعنا الإنساني هو أن يكون واقعاً إنسانياً وجدانياً . وفي هذه الحالة يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنساني كما يصفه ويحلله حدس أولى ، بدلاً من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنساني لم يتم توضيحه بعد بوصفه الحد الأقصى لكل بحث ، وهو حد مثالي قد لا يصل إليه من يبدأ بالتجريب . إن المباحث المتباينة وعلم النفس الفنونولوجي مباحث تراجعية وإن كان الحد الذي ينتهي عنده تراجعها مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها ؛ وعلى الضد فإن مباحث الفنونولوجية الحاصلة مباحث تقدمية . ورب سائل يسأل عن السبب في إيثار الجمع بين هذين للمبحثين في وقت واحد . إذ يبدو أن الفنونولوجية الحاصلة تكفى وحدها . ولكن إذا كان يوسع الفنونولوجية أن تبرهن على أن الانفعال لتحقيق لماهية الواقع الإنساني من

حيث هو وجدان ، فإن من المستحيل عليها أن تيون أن الواقع الإنسانى
ينبغى أن يتجلى بالضرورة فى هذه الانفعالات حينها . ووجود هذا
الانفعال أو ذاك ، ووجود هذه الانفعالات فحسب ، إنما يظهر دون أدنى
شك واقعية الوجود الإنسانى . وهذه الواقعية هى التى توجب الرجوع إلى
التجريب رجوعاً مضبوطاً . وهى التى قد تحول دون التقاء التراجع
السيكولوجى والتقدم الفثونولوجى أبداً .

ثَبَّتْ
المصطلحات والأعلام

الاختزال الفنومينولوجي Réduction phénoménologique

هو المنهج الأساسى الذى وضعه «هوسرل» للتأدى إلى المجال المميز للفنومولوجية ولإثارة المشكلات داخل هذا المجال . وينحصر هذا المنهج فى «وضع العالم بين قوسين» أى فى تعليق الحكم على العالم الواقعى الذى نعيش فيه . والامتناع منهجياً عن إصدار أحكام وجودية تتعلق به . وإذا ذاك يبدو لنا العالم بوصفه ظاهرة مباشرة للشعور الخالص ، ويتجلى لنا أن ماهية الشعور هو كونه شعوراً بشيء ما . ومن ثم تتحدد مهمة الفنومولوجية فى وصفها ببيان الشعور الخالص فى علاقته بموضوعات العالم ، واستخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنيان المقابل لها من الشعور الخالص .

وليس معنى الاختزال الفنومولوجى إنكار يقين الإدراك الحسى والموقف الطبيعى من العالم ، وإنما معناه ضرورة الابتعاد مؤقتاً عن هذا اليقين البديهي الذى يفترضه كل فكر وكل فعل ، كيما يتسنى إبرازه وإيضاح دلالاته . أى أنه يجب - كما يقول «هوسرل» - أن تكف مؤقتاً عن «التواطؤ مع العالم» لكى ننظر إليه نظرة جديدة تكشف عن معنى العالم وعن أصل الظواهر فى الشعور الخالص . ومن هنا فإن «فك» Fink ، تلميذ «هوسرل» ، يصف الاختزال بأنه «عجب إزاء العالم» . وهو موقف شاق لا يفتأ «هوسرل» يحدد شروط إمكانته ومداه . ويمكن القول مع «مرلو بونتى» Merleau-Ponty إن أهم ما يعملنا إياه الاختزال

الفنومولوجى هو أن الاختزال الكامل محال . (راجع مقدمة كتابه
«فنومولوجية الإدراك الحسى» (Phénoménologie de la perception).

ومن الناحية التاريخية ، يعتبر الاختزال الفنومولوجى تعديلاً بعيد
المدى لمنهج الشك عند «ديكارت» . وقد وضع «هوسرل» أصول فكرة
الفنومولوجية عند «ديكارت» وتطورها فى الفلسفة الغربية فى كتابه :
«أزمة العلوم الأوروبية والفنومولوجية المتعالية» .

*"Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente
Phänomenologie".*

الارتباطيون Associationnistes

ملوسة فى علم النفس، حسية النزعة، تعتبر ارتباط الصور اللغنية -
وهى مركبات من الإحساسات الأولية - وفقاً لقوانين معينة ، المبدأ
الأساسى للحياة العقلية ، وتفسر على ضوء العمليات الفكرية العليا .
من أعلامها «لوك» (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، و «هيوم» Hume (١٧١١ -
١٦٧٦)، «ميل» Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، و «هربرت سبنسر» Spencer
(١٨٢٠ - ١٩٠٣) . انقرضت فى أواخر القرن التاسع عشر.

ألان Alain

اسم مستعار للفيلسوف الفرنسى «إميل شارتييه» Emile Chartier

(١٨٦٨ - ١٩٥١). عقلى النزعة، يجمع بين الاتجاهين الوضعى والمثالى، ويضع العقل مصدراً لكل حياة خلقية، وأداة كافية لتطهير النفس. ويرى أن واجب الفيلسوف ليس هو الوصول سريعاً إلى النتيجة فى كل مشكلة، بل الماضى فى تحليلها بلا توان. ويتناول أحداث الحياة اليومية الخاصة والعامة، والأمثلة العلمية دقيقة التحليل، يقيم عليها تأملات فلسفية ممتازة.

أصيل Authentique

نابع من الذات ومطابق لما هو عليه فعلاً، يقابله الوجود الزائف أو غير الأصيل *existence inauthentique*، ومظهره - كما يقول «سارتر» - هو التمويه على الذات *la mauvaise foi* أى الكذب على الذات بتغطية حقيقة مؤلمة أو إحلال كذبة مقبولة محل حقيقة غير مقبولة. وهذا هو أحد التمييزات الأساسية فى فلسفة «هيدجر» و«سارتر» معاً.

(انظر الفصل الثانى من الجزء الأول من كتاب سارتر *L'être et le néant*).

انعكاس Réflexion

عود الفكر على ذاته متخذاً موضوعاً له أحد أفعاله التلقائية أو مجموعة من هذه الأفعال. وبهذا المعنى يتحصر الانعكاس فى تناول ما

يسميه المدرسيون «المقاصد الثانية» . والشعور الانعكاسى conscience réfléchie شعور مرتد على ذاته ومتخذ نفسه موضوعاً للشعور ، ويقال أيضاً فى الفنونولوجية conscience positionnelle أو conscience thétique أى شعور يضع موضوعه صراحة . ويقابله الشعور اللانعكاسى conscience irréfléchie الذى يتصب على الموضوع ويستغرق فيه دون أن يكون له عن ذاته شعور مباشر صريح ، ويقال أيضاً بهذا المعنى conscience non-positionnelle أو conscience non-thétique أى شعور يضع موضوعه ضمناً .

أوجه الشيء Abschattungen

يتضمن مفهوم الأوجه عند «هوسرل» فكرتين : الفكرة الأولى هى أن الشعور هو بالضرورة شعور بشيء يتعداه ويتميز عنه ؛ فاللون مثلاً ليس لحظة من لحظات الشعور باللون ، وإنما هو تكشف لجانب من جوانب الشيء المعطى للشعور . والفكرة الثانية هى أن هذا التكشف يتم على دفعات ، فالشيء المدرك يتكشف للشعور تدريجاً فى سلسلة لا متناهية من المظاهر . وهذه المظاهر هى أوجه مختلفة لنفس الشيء .

(راجع الفقرة ٤١ من كتاب هوسرل) :

"Ideen zu einer reinen: Phänomenologie und phänomenologischen philosophie".

أولى Apriori

فى الفلسفة المتعالية عند كنت ، الأولى هو السابق على التجربة ، أو هو مجموع الشروط المنطقية الضرورية لإدراك العالم وتفسيره تفسيراً علمياً.

ويقابله بعدى a posteriori : مكتسب من التجربة ومتوقف عليها.

بيرس Peirce

فيلسوف أمريكى (١٨٣٩ - ١٩١٤) ، يعتبر الرائد الأول للمذهب العمل (البرجماتى) . تأثر به «وليم جيمس» و «جون ديوى» . يقيم العمل مبدأ مطلقاً ، فتصورنا لموضوع ما ، تصور يحدثه من آثار عملية ، وبالتالي يكون معيار الحقيقة العمل المنتج .

تفسير Explication

غاية البحث العلمى الموضوعى فى العلوم الطبيعية ، وينحصر فى وضع العلاقات العلية المجردة بين الوقائع التى يدرسها من خارج بوصفها أشياء ، ويربط بينها فى قانون يسمح بالتنبؤ بها . ومن هنا يختلف عن «الفهم» الذى يقع على الظواهر النفسية من داخل بوصفها موضوعات مباشرة للشعور ، ويستهدف المعنى ووضع العلاقات الخيلية المفهومة بين الظواهر باعتبارها تصدر بعضها عن بعض . وهذا التمييز بين التفسير

والفهم ، وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، هو أحد التمييزات الأساسية
فى الفنونولوجية المعاصرة .
(قارن : «فهم») .

جانير P. Janer

«بيير جانير» (١٨٥٩ - ١٩٤٧) طبيب نفسى فرنسى ، نقض القول
بأن الشعور ظاهرة لاحقة ، وأعاد إلى العامل النفسى اعتباره فى تفسير
الأمراض العصبية ، فحد الهستيريا بأنها مرض نفسى فى جوهرها ، وفسر
الاضطرابات النفسية الخطيرة بالذكرى المنسية لأحداث مرتبطة بانفعالات
عنيفة . ولكنه بقى رغم ذلك فى مستوى التفسيرات الآلية البحتة ، ولم
يرق إلى المستوى الدنيامى ، فالنسيان عنده مرده إلى الضعف النفسى لا
إلى الكبت .

جيمس W. James

«وليم جيمس» (١٨٤٢ - ١٩١٠) عالم نفسى ، وفيلسوف أمريكى ،
وضع فى علم النفس النظرية السطحية فى الانفعالات ، وفى الفلسفة
الملعب العملى (البرجماتى) الذى يعتبر الفكر وثيق الصلة بالعمل ،
فتعرف الحقيقة بتأثيرها العملية ، فالحقيقى هو ما يؤدى إلى النجاح .
ويميز «جيمس» بين مستويات ثلاثة للتجربة : التجربة الطبيعية حيث

يعتبر حقيقياً النافع الذى يسمح بالتنبؤ والعمل المثمر ؛ والتجربة النفسية حيث يعتبر حقيقياً ما يلائم الفكر ويعود على النفس بالهدوء والسكينة ؛ والتجربة الدينية حيث يعتبر الاعتقاد الحقيقى ما يسرى عن الأفراد ويثبت قلوبهم فى المحن ويسمو بهم فوق مستوى أنفسهم .

جيوم P. Guillaume

عالم نفسى فرنسى معاصر ، وأستاذ علم النفس السابق فى السوربون، سلوكى النزعة ، ومتأثر بمدرسة الجشطط. أهم مؤلفاته «سيكولوجية الصيغ» *"Psychologie de la Forme"* «وتكون العادات» ، *"La Formation des Habitudes"* .

ديمبو T. Dembo

«تمارا ديمبو» ، عالمة نفس معاصرة ، من تلامذة «كورت ليفين» ، ومن أبرز المشتغلين بنظرية المجال . اشتهرت بدراساتها لظاهرة الغضب من حيث هى ظاهرة دينامية .

رقابة Consure

اصطلاح أطلقه «فرويد» على وظيفة نفسية لا شعورية تعمل على منع الرغبات والذكريات والأفكار المكبوتة من الوصول إلى مستوى الشعور ،

وتتبدى خاصة فيما ينال الوقائع الشعورية المناظرة لهذه المكبوتات من ضروب الحذف والتفتيح والتحويل الرمزي .

سادية Sadisme

نزعة جنسية منحرفة ، تتميز بنشئان اللذة الجنسية في تعذيب الآخرين من كلا الجنسين . وتنسب إلى «الماركيز دى ساد» Marquis de Sade من فلاسفة القرن الثامن عشر المتمردين على التصور العقلى والدينى للعالم .

سارتر J. P. Sartre

ولد «جان بول سارتر» فى باريس ، فى ٢١ يونيه ١٩٠٥ لأب بروتستانى وأم كاثوليكية . وتوفى أبوه عام ١٩٠٧ ، بحمى أصيب بها فى الهند الصينية حيث كان يعمل ضابطاً بحرياً . وتلقى دراساته الأولى فى ليسيه هنرى الرابع ، ودرسته الثانوية فى ليسيه لاروشيل فى باريس . ثم التحق بالنورمال (مدرسة المعلمين العليا فى باريس) عام ١٩٢٤ ونال الأجرجاسيون عام ١٩٢٩ . وبعد أن أتم خدمته العسكرية ، عين مدرساً للفلسفة بالهافر عام ١٩٣١ . وأمضى سنة دراسية (١٩٣٣ - ١٩٣٤) فى المعهد الفرنسى فى برلين . وحين عاد إلى فرنسا اشتغل ثانية بتدريس الفلسفة فى الهافر ولاون وباريس .

وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ جند بالخدمة الطبية ،
وأسر عام ١٩٤٠ ثم أطلق سراحه عام ١٩٤١ . وعاد إلى باريس حيث
أصبح من رعماء حركة المقاومة السرية . واعتزل التدريس فى المدارس
الثانوية ابتداء من عام ١٩٤٥ ، وفيه قام بأولى سفراته إلى الولايات
المتحدة باعتباره صحفياً . ومذ ذاك التاريخ ، استقر فى باريس وقام
بسفريات عديدة إلى الولايات المتحدة وأفريقية وأيسلندة وسكتدنافيا
والاتحاد السوفيتى وغيرها .

وأول إنتاج فلسفى نشره مقال عن «تعدى الأنا» "La Transcendance de L'Ego" ظهر فى مجلة "Recherches Philosophiques" عام ١٩٣٦ ،
ويعرض فيه محاولة لوصف فنومنولوجى للمجال المتعالى للأنا فى علاقته
بالموضوعات .

وفى «الخيال» "L'Imagination" (١٩٣٦ أيضاً) يناقش طبيعة الخيال
والصورة المتخيلة ، وينقد النظريات الفلسفية السابقة فى ذلك ، ولكنه لا
يتهى إلى موقف مرض ، فيترك مشكلة الصورة الخيالية معلقة : كيف
يمكن لموضوع الإدراك الحسى أن يحضر للشعور ، دون أن يكون حاضراً
للشعور ؟ فكان الكتاب تمهيد أولى لوصف الموضوع الخيالى ، تمهيد
يستهدف إيضاح المسلمات الفلسفية الضمنية التى تدخلت خفية فى نظرة
الفلاسفة والعلماء إلى الخيال والصورة الخيالية ، فشوهت هذه النظرة
وخلقت مشاكل رافضة وحجبت ماهية الظاهرة موضع الدرس .

ثم يعود إلى المشكلة في «التخيّل» "L'Imaginaire" الذي صدر عام ١٩٤٠ ، أى بعد صدور «نظرية في الانفعالات» بسنة واحدة ، فيحلها على ضوء نظريته العامة في البنيان الخيالي للشعور بوصفه بنياناً ما جوهرياً له .

وفي «الكون والعدم» "L'Être et le Néant" (١٩٤٣) يمرض مذهب *être-en-soi* في الوجود . فيبحث في «الكائن في ذاته» *être-en-soi* وهو موضوع الشعور ، و «الكائن للذاته» *être-pour-soi* وهو الشعور ، و «الكائن لأجل الآخر» *être-pour-autrui* .

وقد وضع «سارتر» عدداً من المسرحيات والقصص ، وأصدر مجلة «العصور الحديثة» Les Temps Modernes ، وشارك في الحياة السياسية في فرنسا والعالم .

راجع F. Jeanson: *Sartre par lui-même*. Seuil. Paris, 1955

النظرية السمطحية La Théorie périphérique

نظرية توصل إليها على حدة كل من «الأمج» «ووليم جيمس» في وقت واحد تقريباً (١٨٨٤ ، ١٨٨٥ على التوالي) إذ ابتدأ كل بدراسة الانفعال من وجهة النظر الفسيولوجية . وموداما وجوب الانصراف من تحليل الانفعال على ضوء الملاحظة الداخلية ، والامتعاضة عن ذلك

بالدراسة الموضوعية للحركات العضوية المصاحبة للانفعال . وتقول النظرية إن هذه الحركات ليست مجرد تعبير عن الانفعال ، وإنما هي لب الانفعال ، وهي لا تعقبه بل تسبقه ، فهي حلة وليست نتيجة له ، وما الانفعال إلا إحساس بالحالة الفسيولوجية القائمة وهذه النظرية تقابلها النظرية اللحائية الثلاثية *théorie Cortico-thalamique* التى تفسر الانفعال بالرجوع إلى الجهاز العصبى المركزى .

سلوكية Behaviourism

ملعب فى علم النفس ، دعى إليه «وطن» (١٩١٣) ، ينص على أن موضوع علم النفس قاصر على السلوك الخارجى الحركى واللفظى والغدى ، مع استبعاد الشعور استبعاداً تاماً ، وعدم اللجوء لا إلى الملاحظة الداخلية ولا إلى العمليات الفسيولوجية الداخلية .

Psychologie de la Forme **الشيخ** **سايكولوجية**

(تسمى أيضاً بنظرية الجشطالت *Gestalt theorie*)

نظرية نفسية فى الأصل ، ثم صممت بعد ذلك قاضحت تفسيراً للوقائع الحيوية والفيزيائية ، روادها «فرتايمر» *Wertheimer* (١٨٨٠ - ١٩٤٣) ، «كولر» *Kohler* (١٨٨٧ -) ، «كوفكا» *Koffka* (١٨٨٦ - ١٩٤١) . وتختصر فى دراسة العالم كما يبدو مباشرة للشعور ،

باعتباره ظواهر لها بنيانها الخاص وقوانين ظهورها . فهي ليست مجموعة من العناصر البسيطة التي يتعين أولاً عزلها وتحليلها ، بل هي صيغ ومجموعات مترابطة الأجزاء ، تتسم بتماسك داخلي يجعل منها كلاً . وهكذا تتوقف خصائص كل عنصر على خصائص الكل الذي يضمه وعلى القوانين التي يخضع لها تنظيم هذا الكل .

الضعف النفسي Psychasthénie

حالة نفسية مرضية حددها وسماها «بيسر جانيه» ، تنحصر في مجموعة من الوسواس والحوافز والشكوك ومشاعر النقص ، تكون نمطاً مرضياً محدداً و متميزاً عن النوراستانيا (أو الضعف العصبي) التي كانت تنسب إليها هذه الاضطرابات قبل ذلك . وسمتها الميزة عند «جانيه» هي «انعدام الحسم في الأمور والتقرير الإرادي والاعتقاد والانتباه ، والعجز عن الإحساس بالموقف الراهن» . فهي نقص في «وظيفة الواقع» .

ويطلق هذا الاصطلاح أحياناً مرادفاً للوسواس والعصاب الوسواسي:

névrose obsessionnelle

الطابع التجريبي والطابع الجوهرى

Caractère empirique et caractère nouménal

تفرقة يضمها «كنت» متمشياً مع تمييزه بين عالم الظواهر أو العالم التجريبي، وهو وحده المتاح للمعرفة الإنسانية المركبة من حلس حسي

ومقولة فكرية ، وعالم الأشياء بالذات *noumènes* أو العالم المعقول الذى لا يصل إليه العلم الإنسانى إطلاقاً لافتقاره إلى حدى عقلى يناظره . ولكن إذا كان محالاً على الإنسان أن يعرف العالم المعقول فإن بوسعه أن يفكر فيه ، بل وأن يقترب منه نوعاً ما فى الفعل الخلقى . ويستعين كنت بهذه التفرقة بين الطابع التجريبي والطابع الجوهرى فى حل مشكلة الحرية . فالفعل الإنسانى فى طابعه التجريبي ، أى من حيث هو حد فى سلسلة الظواهر المحتومة ، يخضع تمام الخضوع للعلية الحتمية المسيطرة على عالم الظواهر . ولكن هذا الفعل حر فى طابعه الجوهرى ، أى من حيث هو صادر عن الإنسان بوصفه هو مشروع قانونه الخلقى ، مستقلاً عن كافة الدوافع الحسية . فالفعل الخلقى يحقق الحرية .

طوبولوجية Topologie

دراسة المكان من حيث ترتيب أجزائه بعضها بالنسبة إلى بعض ، والشكل المكانى الناتج من هذا الترتيب . وقد استعان « كورت لفين » بهذه الفكرة فى وضع ما أسماه علم النفس الطوبولوجى ، وهو مبحث يرمى إلى دراسة المجال السيكلوجى من حيث انقسامه إلى أقسام ، ومن حيث أن السلوك انتقال من قسم إلى آخر . فهو إذن دراسة كيفية لهندسة السلوك .

(قارن « كورت لفين ») .

ظاهرة لاحقة Epiphénomène

عبارة يستخدمها المذهب القائل بأن الشعور ظاهرة لاحقة Epiphénoménalisme حيث يعتبر الشعور ظاهرة عارضة لا يدخل حضورها ولا غيابها في إحداث الظاهرة الجوهرية وهى العمليات العصبية، ولا تؤثر فيها إلا بقدر ما يؤثر الظل فى سطى السائر .

عرض Accident

« ما يمكن أن يحدث أو يختفى دون فساد الموضوع » ، أى ما لا يدخل فى ماهية الشيء .

فالون H. Wallon

«هنرى فالون» معاصر ، عميد علم نفس الطفل فى فرنسا ، وأستاذ بالكوليج دى فرانس ، قدم إضافات هامة إلى هذا العلم ، ولا سيما فى المراحل المتميزة لنمو الطفل حيث تكون كل مرحلة مجموعة أصيلة لا يمكن تجزئتها . ويرتبط هذا النمو من ناحية بظواهر النضج الوظيفى ولا سيما للجهاز السمبثاوى والغدى والجهاز العصبى الإرادى ، ويرتبط من ناحية أخرى بالبيئة .

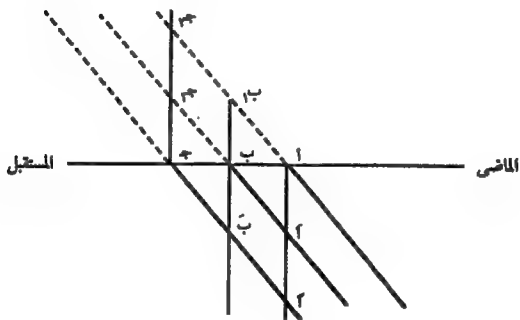
فرض عملى Hypothèse de travail

فرض يوضع لتسهيل السير فى مبحث علمى معين ، دون أن يكون له حقيقة موضوعية أو مقابل من الواقع .

فعل الترقب الشعورى Protension

اصطلاح ابتكره «هوسرل» فى «محاضرات فى فنولوجية الشعور الداخلى بالزمان» *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* فى معرض كلامه على الأفعال القصدية التى تربط الذات بحيط معين . وهذه الأفعال تضم أفعال الترقب الشعورى *protensions* وأفعال الاستبقاء الشعورى *rétentions* . ذلك بأنى أجد نفسى مرتبطاً بمجال مؤلف من أشياء حاضرة «هذه الورقة ، هذا القلم ، صباح اليوم» . وهذا المجال له امتداد إلى أفق من أفعال الاستبقاء الشعورى «فقد انتهيت من هذا السطر تو» كما أن له إسقاطاً فى أفق من أفعال الترقب الشعورى «عما قريب انتهى من هذه الفقرة» . وهذان الأفقان متحركان دوماً . فذلك اللحظة السابقة تتغير ، وإن ظلت موجودة ، فتهت وتنحدر إلى ما دون خط الحاضر ، ولكنى لست مقطوع الصلة بها ، لأن يوسعى أن أعرف عليها ، وإنما يتمنى على لاستبقائها أن أمد يدي عبر طبقة زمنية رقيقة . فإذا جاءت لحظة ثالثة ، تغيرت اللحظة الثانية من جديد ، فأصبحت استبقاء لاستبقاء ، وزاد سمك الطبقة الزمنية بينى وبينها ، وهكذا .

ويقال هذا بالمثل على أفعال الترقب الشعورية حيث يتغير سمك الطبقة الزمنية بيني وبينها تبعاً للآن الذى تسقط عليه «فليس الزمان خطاً بل شبكة من الأفعال الفعالية». ويوضح ذلك ، الرسم البياني التالى الذى أورده «مرلوبونسى» فى «فنونولوجية الإدراك الحسى» *Phénoménologie de la perception* ص ٤٧٧ نقلاً عن كتاب «هوسرل» آف الذكر ص ٢٢



وفى هذا الرسم يدل الخط الأفقى على سلسلة «الآنات» ، والخطوط المائلة التامة على معالم هذه الآنات نفسها منظوراً إليها من آن لاحق ،

والخطوط المائلة المتقطعة على معالم هذه الآتات منظورا إليها من آن سابق ، والخطوط الرأسية على المعالم المتابعة لأن واحد بعينه .

وينبغى أن نلاحظ أن فعل الاستبقاء الشعورى ليس هو التذكر ، وإنما هو شرط التذكر ، فيه تظل الخبرة الشعورية موضوعا باقيا لدى وإنما على صورة معدلة : هو أنها لم تعد حاضرا .

الفكرة (بالمعنى الكنتي) *Idée*

تسمى أيضا مفهوما منظما *Concept régulateur* ، والمعنى : مفهوم صورى خلو من الحدس ، يقصد به تنظيم البحث العلمى وتوحيد نتائج التجربة فى المستوى المتعالى . والأفكار المتعالية (المفهومات المنظمة) عند «كنت» ثلاث : «النفس» وتعبر عن الوحدة المطلقة للظواهر النفسية ، و«العالم» وتعبر عن التنظيم الكامل للظواهر الطبيعية ، و«الله» وتعبر عن وحدة الموجودات قاطبة . ويرى «كنت» أنه يمكن أن تكون لهذه الأفكار قيمة مشروعة إذا اعتبرت الوحدة التى تعبر عنها مثالية ينبغى التطلع إليها ، ولم تعتبر حقيقة أولية ، كما اعتبرت المذاهب التقريرية الفلسفية السابقة على فلسفة «كنت» .

فنونولوجية *Phénoménologie*

اصطلاح وضعه «هيجل» فى «فنونولوجية الروح» *"Phaenomenologie de Geistes"* ، ومعناه الحرفى : علم الظواهر فى

مستواها المتعالى . وكان «هيجل» يقصد به «علم الشعور» حيث يحد الشعور بأنه «علاقة محددة بين الأنا وموضوع ما» ، ويضيف أنه «إذا نُظر إليه من الناحية الموضوعية أمكن القول إنه يتغير تبعاً لاختلاف هذه الموضوعات» . وبالمثل يحد الموضوع بعلاقته بالشعور . وبذلك يكون الشعور دائماً شعوراً بشيء ما ، ولا يكون ثمة موضوع . إلا أن يكون موضوعاً لشعور ما . ونجد صدى لهذا الموقف عند «هوسرل» حيث الشعور تفتح نحو شيء ما ، وحيث يكشف التحليل القصدى عن قطبين، هما : «فعل الشعور القصدى» *noëse* ، «والمقابل الموضوعى» *noème* .

وتعتبر الفنونولوجية الهوسرلية مرحلة من مراحل الفكر الأوروى ، قامت رداً على المذاهب النفسية والبرجماتية والاجتماعية (دوركيم) والنسبية العلمية (بوانكاريه ودوهيم) ، وهى المذاهب التى تميز أزمة الفكر الأوروى فى مطلع هذا القرن . وتتلاقى جميعاً فى انتهائهما إلى النسبية الشكية . فجاءت الفنونولوجية محاولة لتأسيس العلوم الطبيعية والإنسانية جميعاً على أسس جليدة مطلقة ، غير متحيزة للمذهب ولا لآخر فى طبيعة العالم . وهى تقوم على مبدأ «المضى إلى الأشياء ذاتها» ، أى إلى الظواهر مثلما تبدو مباشرة للشعور ، مع الحرص على عدم وضع أى فروض ، سواء من ناحية الكائن التى هى مظهر له ، أو من ناحية الأنا التى هى ظاهرة له . فالظاهرة «قطعة الشمع» ينبئ وصفها من حيث هى كذلك ، والبقاء فيها دون الانتقال منها إلى فلسفة الجواهر الممتد كما فعل

«ديكارت»، ولا إلى فلسفة المكان بوصفه صورة أولية للحساسية ، كما فعل «كنت» ، وإلا لفقدنا الشيء ذاته واستعضنا عنه بشيء سواء .

والوصف يقضى بنا إلى إدراك ماهيات أو معان من خلال الوقائع والأحداث التجريبية ، نتركها مباشرة بالحدس . والمبدأ الأعلى الذى بفضلها يكتب كل شيء معناه هو «الآنا المتعالى» الخارج عن العالم وإن كان متجهًا نحوه . وليس هذا الآنا المتعالى فريدًا فى نوعه ، إذ يدخل فى معنى العالم أن يظهر لكثير من الدوات ، وتظهر موضوعية العالم بوصفها «ذاتية مشتركة متعالية» "inter-subjectivité transcendente" . ولا بد لإدراك المجال المتعالى من موقف يشق اتخاذه ويختلف كثيرًا عن الموقف الطبيعى ، والعنصر الحاسم فيه هو ما يسميه «هوسرل» : «الاختزال الفئومولوجى» .

قارن أيضًا: اختزال فئومولوجى، قصدية، كوجيتو، ماهية، متعال) .

فهم Comprehension

يقابل بالألمانية "Verstehen" بالمعنى الذى يقصده الفيلسوف الألمانى «ديلتاي» Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) حيث يرى أن العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften ولا سيما علوم النفس والاجتماع والتاريخ ينبغى عليها أن تأخذ بوجهة نظر مغايرة للعلوم الطبيعية . فهله ترمى إلى تفسير

الاشياء بالارتقاء من علة إلى أخرى ، بينما يتعين على علوم الإنسان بفهم الاحوال المعاشة أو الخبرات الشمورية المباشرة *Erlebnisse* . التى تختص بدراستها ، بلون من التعاطف الوجدانى المباشر «فالتبيعة نفسها ، أما الحياة النفسية فتفهمها» . ولذا يكون الفهم إدراك المعنى إدراكاً حديسياً . ويرى «شيلر» Scheler أن الفهم من حيث هو للفعل ولعنايه الموضوعى ليس إلا مشاركة كائن روى فى حياة كائن روى آخر .

وهى المقابلة بين الفهم والتضير ، هى مقابلة بين العيانى الوجودى والمجرد العقلى ، بين الحدس الوجدانى والفكر الاستدلالى . وهى فى أصل التفكير الفنونولوجى عند «هوسرل» و «هيدجر» و «ياسپرس» Jaspers و «شيلر» وغيرهم .

قصديّة Intentionalität

الخاصة الماهوية للشعور كما يصفه «هوسرل» من حيث هو انحاء إلى موضع ما بدونه لا يكون الشعور شيئاً على الإطلاق . فكل شعور هو شعور لشيء ما ، ولا يكن تصوره إذا سلب ما هو شعور به ، بل ولن يكون آنذاك شعوراً بالمعدم لأن هذا العدم سيكون هو موضوع الشعور . والقصدية هى شرط إمكان الاختزال الفنونولوجى ، حيث يظهر الموضوع بوصفه ما يُقصد إليه ، أى مقابلاً مباشراً للشعور .

كانون . و. ب. Cannon

عالم نفسى وفسيولوجى أمريكى معاصر ، صاغ مبدأ إعادة التوازن Homeostasis ومؤناه أن إحدى الخصائص العامة الأساسية للكائنات الحية هى اتجاهها إلى الاحتفاظ بظروف الحياة فى مستوى ثابت واستعادة هذا المستوى إذا طرأ عليه تغير . و «كانون» يتجه بفكره خاصة إلى الأحوال الفسيولوجية السائدة داخل الكائن العضوى ، أو ما يسمى بالوسط الداخلى .

كوجيتو Cogito

مبدأ «ديكارت» : «أفكر فأنا موجود» "Cogito ergo sum" حيث يضع الشعور بوصفه اليقين الوجودى الأول ، والمعطى الوحيد المباشر . وقد قامت عليه الفنونولوجية عند «هوسرل» باعتبار أن الشعور هو دائماً شعور بشئ ما ، والكوجيتو الهوسرلى يظهر الأنا بوصفه أساساً مطلقاً ومصدراً لكل معنى ، ورابطة قصدية بالموضوع .

لفين Kurt Lewin

«كورت ليفين» (١٨٩٠ - ١٩٤٧) من كبار علماء النفس وواضع نظرية المجال Field theory التى تعتبر توسعاً فى نظرية الجشطالت بحيث شملت تحليل الظواهر الاجتماعية وداسة ديناميات الجماعة . والمبدأ

الأساسى فى هذه النظرية هو الرجوع إلى دراسة السلوك (الفردى أو ١٤٦
الجماعى) باعتباره ناتجاً عن تفاعل الشخص والبيئة فى الموقف الحاضر .
وليس المقصود بالشخص ، الفرد فى موضوعيته ، ولا بالبيئة البيئة
الجغرافية ، وإنما المقصود الشخص كما هو موجود بالنسبة لذاته ، والبيئة
كما هى موجود بالنسبة للشخص فى لحظة معينة . وبعبارة أخرى فإن
«لفين» يدرس الفرد والبيئة بالمعنى السيكلوجى ويرجع فى هذه الدراسة
إلى خبرة الفرد الشعورية بذاته وبالعالم . وتنص هذه الدراسة على أن
الفرد والبيئة حدان متضايقان ، فالفرد دالة للبيئة ، والبيئة دالة للفرد .
«وهذا الكل من الوقائع المتأنية ، إذا تصورناها بوصفها وقائع يعتمد
بعضها على بعض اعتماداً متبادلاً ، هو ما يسمى بالمجال» . ويحدد
«لفين» مهمة علم النفس بأنها تصوير المجال السيكلوجى تصويراً علمياً
دقيقاً والعمل على اكتشاف الدوال التى تربط بين السلوك والمجال
السيكلوجى . لذلك نجد «لفين» يهتم بإيجاد هندسة خاصة سماها
بهندسة «المجال المسارى» (Hodological space) يحاول على أساسها تحديد
«القوى النفسية» وقياسها قياساً موضوعياً ، يستعين فيه بعدد من مفهومات
علم الديناميكا ، مثل مفهوم «القوة» (force) و «الكمية الموجهة» (vector)
و «النقلة» (locomotion) ، بعد تحويلها بما يلائم على النفس .

(راجع كتابى لقين :

Field theory in social science: The conceptual representation and the measurement of psychological forces.

ماهية Eldos أو Essence

الماهية عند «هوسرل» هى ما يتحدى به «الشئ نفسه» للشعور «فى خبرة شعورية مباشرة» . وليست الماهية كياناً خفياً فى باطن الشئ ، مثلما تقتضى المقابلة القديمة بين الباطن والظاهر ، أو بين الجواهر والعروض . بل إن الماهية فى التصور الفينومولوجى هى معنى الوقائع الفردية ، فكل واقعة فردية لها ما يميزها عن غيرها ، ولها خصائصها الضرورية ، بحيث يمكن استخلاص الماهية عن طريق تحويل حملس الواقعة الفردية تحويلاً مقصوداً . «ومثال ذلك أن لكل صوت من سلم الموسيقى ، فى ذاته ولذاته ، ماهيته الخاصة ، ثم تأتى ماهية الصوت عامة ، والمقصود بها الحد المجرد الذى يمكن استخلاصه استخلاصاً حليماً من الموضوع الفردى (سواء كان ذلك بالنسبة إلى حالة منعزلة ، أو بمقارنته بحالات أخرى باعتباره العنصر «المشترك») .

ويمكن إدراك الماهية بعملية «التغيير الخيالى» . فإغير موضوعاً ما ، وأحذف عنه فى الخيال صفة بعد أخرى ، حتى أصل إلى بعض خصائص لا أستطيع رفعها بدون القضاء على الموضوع ذاته . ففى هذا

«الشعور بالمحال» تكشف للماهية . فالماهية هي الثابت في الموضوع خلال كل التغيرات التخيلية . ويعتبر تحليل «سارتر» للانفعال مثالا قرياً للتكشف التدريجي لماهية الانفعال بالنسبة إلى الشعور الخالص .

تدرك الماهية إذن في حدس يتصوره «هوسرل» على غرار الإدراك الحسى ويسميه «حدس الماهية أو «عيان الماهية» Wesensschau . وليس لهذا الحدس أى طابع ميتافيزيقي . ومن هنا تختلف الماهية الفنومولوجية عن المثال الأفلاطوني الذي يمثل الماهية مستقلة عن الشعور وعن العالم الحسى معاً .

والصفة من الماهية هي «الماهوى» eidétique . ويطلق «هوسرل» هذه الصفة على كل ما يتعلق بـ«الإيدوس» أى بماهيات الأشياء لا بوجودها . فالاختزال الفنومولوجي هو في الوقت عينه اختزال ماهوى ، حيث يحل هذا النظر في الماهيات محل التجربة بالمعنى المألوف . والعلوم الماهوية Wesenwissenschaften تنظر في ماهيات موضوعات العلوم التجريبية . فكل علم تجريبي يجب أن يسبقه علم ماهوى ينظر في ماهية موضوعه . فعلم النفس لا يمكن أن يقوم على أسس صحيحة ما لم تحدد ماهية الموضوعات النفسية مقدماً حلاً يمتنع معه التباسها بماهية الموضوعات الطبيعية . وهذه الماهية يفترضها ضمناً العالم التجريبي ، وإلا ما أمكن تصور مضميه في البحث ، ولكن الفنومولوجي يطالب بإظهارها وإيضاحها . وتحدد الفنومولوجية ذاتها بأنها علم ماهوى للشعور ،

وبالتالى مقدمة ضرورية لكافة العلوم الإنسانية التجريبية التى تتضمن بالضرورة ماهية للشعور .

متعال Transcendental

اصطلاح وضعه المدرسيون أولا للدلالة على معان تتعدى مقولات أرسطو أو تعلوها وتصلح لجميع الموجودات ، مثل الواحد ، والحق ، والخير ، والوجود ، والشئ ، العين والسوى ، والضرورى والممكن ، والقوة والفعل .

ولكن «كنت» يستعمله فى وصف المعرفة ، فى مقابل التجريى . فالمتعالى شرط أولى لإمكان التجربة وهو غير موجود فيها ، فالمبادئ المتعالية هى قوانين الفكر الضرورية من حيث هى قواعد المعرفة التجريبية ، والوجدان المتعالى هو إدراك الذات لا بالمشاهدة الداخلية بل بضرورة منطقية : فلكى تكتسب التصورات قيمة موضوعية لابد أن أفكر فيها بوصفها تصوراتى أنا ، أى أن أربطها فى شعورى أنا ، ولذا يكون الأنا هو الشرط الأساسى لإمكان التجربة .

ويطلق المتعالى فى الفنونولوجية بوجه خاص على «الأنا المتعالى» أو «الشعور المتعالى» أو الخالص ، أو ما يتصل به ، وهو الأنا والشعور الذى نتأدى إليه فى الاختزال الفنونولوجى ، حيث تفصل بوضوح بين الموضوعات الطبيعية من ناحية ، والذات المتعالى من ناحية أخرى ، إذ

يبين إمكان الأولى (الإمكان الشك في وجوده أو التوقف عن الحكم فيه) وضرورة الثانية الذى يبدو لذاته بوضوح ضرورى مطلق حتى يقدو الشك أو التوقف عن الحكم فيه محالاً لا معنى له . فهذه التفرقة تفرقة بين محليين للوجود متباينين : وجود الشيء ووجود الأنا . وبلا يقال إن الأنا متعال بمعنى أنه أساس للموضوع التمايز عنه : فالشعور من حيث الماهية يحيل إلى العالم ويتضمن إمكان وجود العالم بوصفه موضوعاً مباشراً له .

المذهب النفسى Psychologisme

اصطلاح أطلقه «هوسرل» في «الأبحاث المنطقية» - *Logische Untersuchungen* ، للدلالة على نزعة تجريبية فلسفية شاعت في أواخر القرن التاسع عشر ، وإن كان لها رواد سابقون ، ويمثلها في الحقبة الأخيرة «جون ستيوارت مل» في الفلسفة الإنجليزية ، و «فنت» ، *Wundt* ، و«سيجفرت» *Sigwart* ، و «لبس» *Lippe* من الألمان ، ومؤداها أن المعرفة في مادتها وصورتها ليست إلا وقائع نفسية للعارف ، فالتصورات والمبادئ المنطقية أحوال نفسية يحياها الفرد ، والحقيقة اعتقاد شخصى ، وبذلك تنتهى الفلسفة والعلم جميعاً إلى علم النفس ، ويصبح المنطق فرعاً من فروعه ، حيث ترد الماهيات الرياضية والمنطقية جميعاً إلى أفعال نفسية . وبذلك تنتهى إلى المذهب النفسى في الشك ، حيث الإنسان - بمعنى الفرد - هو مقياس كل شيء . وبذلك تفقد المعرفة صفتها العلمية:

أى الكلية والضرورة .

وينقض «هوسرل» هذا الملعب بنظريته فى «الماهية» . ففى المستوى المنطقى تحد المعرفة بأنها معرفة الحقيقة : فحين أصف قضية ما بأنها حقيقة فإنى أعتبرها فى موضوعيتها المثالية صادقة دائماً وعند الكل . وبنا فإن الشروط المنطقية لولاها لما كانت هناك أية حقيقة ، لا يمكن أن تتوقف على الأحوال النفسية للفرد . فهذه الشروط تحد ماهية الحقيقة ، فى ذاتها ، وكما يعترف بها الملعب الشكى ذاته من حيث هو يضع نظرية أنها صادقة . والمنطقى حين يقول «إن إحدى القضيتين المتناقضتين كاذبة بالضرورة» لا يستند فى هذا إلى مشاهدة وقائع الشعور بل إلى حدس عقلى يتجلى فيه عدم التناقض بوصفه ماهية كل قضية صادقة .

والمثل يقال على الماهيات الرياضية . فلا شك أن تصور العدد يقتضى منى أن أقوم ببعض الأفعال النفسية كالعد مثلا . بيد أن «تصور العدد ليس هو العدد ذاته» كما يقول «هوسرل» ، والأفعال النفسية إنما هى شروط مبدئية لحس ماهية العدد .

وفى مستوى الإدراك الحسى ، الميدان المفضل لدى الحسين ، ينقض «هوسرل» الملعب بالعود إلى الأشياء نفسها ، فيبين أن الماهية ليست من خلق الخيال ، لأن هناك فى الخيال حدوداً لا يتخطاها . وهذا هو معنى «التفسير الخيالى» الذى يخضع لشرط «الشعور بالمحال» .

قلون « ماهية » .

هوسرل Edmund Husserl

«إدموند هوسرل» (١٨٥٩ - ١٩٣٩) ، ولد فى موارنسيا لأسرة يهودية . وتلقى دراساته العلمية فى فينا . ونال درجة الدكتوراه عام ١٨٨٣ على رسالة فى الرياضيات بعنوان «إضافات إلى نظرية حسابات المتغيرات» *"Beitrage Zur Variationsrechnung"* . وتنصب مؤلفاته الأولى المنشورة على منطق الرياضيات واللوجستيقا ومنها : «فلسفة الحساب» *"Philosophie der Arithmetik"* ظهر منه الجزء الأول فقط (١٨٩١) ، و «الأبحاث المنطقية» *"Logische Untersuchungen"* (الجزء الأول عام ١٩٠٠ ، والثانى عام ١٩٠١) . وكان «هوسرل» آنذاك أستاذًا بجامعة «هله» Halle . ثم انتقل إلى التدريس بجامعة «جوتنجن» Gottingen اعتباراً من ١٩٠٦ ، فى جو محموم تكونت فيه آنذاك اتجاهاته الأولى (فكرة الفنونولوجية» *"Idee der Phänomenologie"* عام ١٩٠٧) . وفى هذه الفترة نشر مقالة اللوغوس المشهورة «الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً» *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* (عام ١٩١١) ، والجزء الأول من « أفكار موجهة نحو فنونولوجية خالصة وفلسفة فنونولوجية *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"* (عام ١٩١٣) .

ثم شغل كرسى الفلسفة بجامعة فريبورج - إم - برينسجاو ، اعتباراً من ١٩١٦ . ونشر له تلميذه «مارتن هيدجر» مؤلفه «محاضرات فى

فونولوجية الشعور الداخلى بالزمان-*"Vorlesungen zur Phanomenologie des desinneren Zeitbewusstseins"* (عام ١٩٢٨) . ثم نشر هوسرل على التوالى : «المطلق الصورى والمتعالى» *"Formale und transzendente Logik"* (١٩٢٩) ، و «التأملات الديكارتية» *"Meditations Cartésiennes"* (بالفرنسية عام ١٩٣١) ، و «أزمة العلوم الاوروبية والفنومولوجية المتعالية» *"Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"* (١٩٣٦) ، و «التجربة والحكم» *"Erfahrung und Urteil"* (نشرها تلميذه «لندجريه» "Landgrebe" عام ١٩٣٩) . واضطر «هوسرل» ، تحت ضغط النظام النازى ، إلى اعتزال كرسيه فى فريبورج ، حيث خلفه تلميذه «هيلجر» الذى حرم عليه دخول الحرم الجامعى . ونقل تلميذه فى فريبورج ، الاب «فان بريد» Van Breda ، كتبه ومؤلفاته غير المنشورة ، سرًا إلى لوفان خشية عبث الهتلريين بها . وتضم «قاعة محفوظات إدموند هوسرل» فى لوفان ما يقرب من ٤٥ ألف صفحة من الأعمال غير المنشورة ، ومعظمها مدون بالاختزال .

قارن بصدد مواقفه الفلسفية : اختزال فونولوجى ، فعل الترقب الشعورى ، فونولوجية ، قصدية ، ماهية ، متعال ، مذهب نفسى .

هيدجر Martin Heidegger

مارتن هيدجر (١٨٨٩ -) من كبار الفلاسفة الألمان المعاصرين . وهو تلميذ «هوسرل» وخليفته في كرسى الفلسفة بجامعة فريبورج - إم - برينسجاو . من أعماله الفلسفية كتابه الرئيسى المسمى : «الكون والزمان» "Sein und Zeit" (١٩٢٧) الذى أثر فى الفكر الأوروبى المعاصر أصمق تأثير ، و «كنت» ومشكلة الميتافيزيقا "Kant und das problem der Meta-physik" (١٩٢٩) ، و «ماهية الأصل» "Vom Wesen des Grundes" (١٩٢٩) و «ماهى الميتافيزيقا ٢» "Was ist Metaphysik" (١٩٣١) ، و «هولدرلين وماهية الشعر» "Holderlin und das Wesen der Dichtung" (١٩٣٦) .

يؤمن «هيدجر» بإمكان الميتافيزيقا ويحاول إقامتها على أسس جديدة . وإن كانت للميتافيزيقا هى تساؤل عن الوجود بوجه عام ، إلا أنه يرى - على عكس من سبقه من فلاسفة ما بعد الطبيعة - أن المميز الأساسى للسؤال عن الوجود هو أن السائل ذاته جزء من السؤال ولا يمكن التغاضى عنه فى ميحنتا عن الوجود . من ثمة فلا بد ، لإقامة الميتافيزيقا ، من أن نبدأ بتحليل هذا الموجود الذى يضع الوجود موضع السؤال لتحليل يستهدف بيان النحو الذى يتكشف عليه الوجود . لذلك يفرد «هيدجر» الجزء الأول من كتابه «الكون والزمان» (وهو الجزء الوحيد الذى ظهر حتى الآن) لوصف الخصائص الماهوية للواقع الإنسانى (Dasein) ، مستعيناً فى ذلك

بالمنهج الفينومولوجى ، بعد تعديله بما يلائم مقتضيات الميتافيزيقا .
 ويدل «هيدجر» على أن أول خاصية ماهوية للواقع الإنسانى هو كونه
 بالضرورة «وجود فى العالم» (In-der-Welt-Sein) وأن وجود العالم
 متضمن فى الواقع الإنسانى باعتباره الإمكانية الأساسية لهذا الواقع . هذه
 الإمكانية هى ما يعبر عنه «هيدجر» بالهم (Besorgen) : فالوجود الإنسانى
 موجود بقدر ما هو مهتم بالعالم ، والعالم هو المقابل الموضوعى
 لإمكانيات الوجود الإنسانى فى مجموعها . ومن جهة أخرى فإن الوجود
 الإنسانى فى العالم هو وجود الإنسان كذات معينة تحيل إلى وجود
 الآخرين فى وجود مشترك (Mitsein) يؤلف العالم المحيط (Umwelt) .
 وهنا يضع «هيدجر» مشكلة الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل (des
 Man) ، ويصف الوجود غير الأصيل بأنه استغراق الفرد فى الآخرين
 ووجوده على نحو غير شخصى ، يحجب عن الفرد موقفه الأساسى فى
 العالم باعتباره موقفاً غير معقول وغير ضرورى (Befindlichkeit) ، يهتم
 فيه على الإنسان أن يأخذ وجوده على عاتقه وأن يكون مشغولاً عنه
 مسئولية مطلقة . والقلق هو إحدى الحالات التى تكشف لنا موقفنا
 الأساسى فى العالم ، وتضع العالم أمامنا ككل غير معين ، وتتيح لنا
 اختيار الوجود الأصيل أو غير الأصيل اختياراً حراً . ثم أن القلق يجعلنا
 ندرك أن وجودنا فى العالم وجود متناه وأنت لا تنفك نحقق فيه
 إمكانياتنا ، وأن الموت هو الإمكانية النهائية للواقع الإنسانى (Das Dasein)

stirbt faktisch, solange es existiert) والوجود المتناهي وجود زمنى ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل ويمكن فهمه بالرجوع إلى فكرة «الهم» .

A. De Waelhens: *La Philosophie de Martin Heidegger*, Edit. de l'Institut Sup. de Philo Louvain.

واقعة Falt

الواقعة فى الفنونولوجية هى «وجود فردى ممكن» . ويحيل إمكان الواقعة إلى الماهية الضرورية ، من حيث أن التفكير فى الإمكان هو تفكير فى أنه يدخل فى ماهية هذه الواقعة إمكان أن تكون على غير ما هى عليه .

واقعية الوجود (Befindlichkeit) Facticité

واقعية الوجود الإنسانى عند «هيدجر» و «سارتر» عدم ضرورته بمعنى لا معقوليته وخلفه . «إن عدم الضرورة هو الشيء الأساسى . أعنى أن الوجود هو بالذات عدم الضرورة . والوجود هو الحضور لا أكثر ؛ والموجودات تظهر وتلتقى بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غير البتة . فعدم الضرورة ليس تمويهاً ولا مظهراً يمكن تبديده ، بل هو المطلق وهو من ثمة شيء لا مبرر له . وكل شيء لا مبرر له على الإطلاق ، هذه

الحديقة وهذه البلدة وأنا نفسى . وحين يستبين المرء كل هذا ، تنقلب
أمعائه وتأخذ الأشياء فى الدوار . . . ذلك هو الغثيان » .

J. P. Sartre, *La nausée*, p. 166. Gallimard, Paris, 1938.

وضعية Positivisme

اتجهاء رائده «أوجست كونت» Auguste Comte ، تابعه فيه كثيرون
يذهب إلى أن معرفة الوقائع هى وحدها الخصبه ، وأن اليقين تحققه
العلوم التجريبية ، والخطأ لا يمكن تجنبه إلا بشرط الحرص على الاتصال
دوماً بالتجربة والعزوف عن كل ما هو أولى ، وأن ميدان «الأشياء فى
ذاتها» لا يمكن الوصول إليه ، وأن الفكر لا يبلغ إلا إلى العلاقات
والقوانين الوضعية .

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠٠١ / ١٠٨٨٧

I.S.B.N الترقيم الدولي

977-01-7273-1



بين الحلم والواقع كانت مسافة زمنية ربما بدت لي طويلة أو مختلفة ولكن الأهم أن الحلم أصبح واقعاً ملموساً حياً يشار ويؤثر، وهكذا كانت مكتبة الأسرة تجربة مصرية صميعة بالجد والمثابرة والتطوير، خرجت عن حدود المحلية وأصبحت باعتراف منظمة اليونسكو تجربة مصرية متفردة تستحق أن تنتشر في كل دول العالم النامي وأسعدنى انتشار التجربة ومحاولة تعميمها في دول أخرى. كما أسعدني كل المساعدة احتضان الأسرة المصرية واحتفاؤها وانتظارها وللهمها على إصدارات مكتبة الأسرة طوال الأعوام السابقة.

ولقد أصبح هذا المشروع كياناً ثقافياً له مضمونه وشكله وهدفه التثبيلى، ورغم اهتماماتى الوطنية المتشعبة في مجالات كثيرة أخرى إلا أننى أعتبر مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة من الإبن البكر، ونجاح هذا المشروع كان سبباً قوياً لمزيد من المشروعات الأخرى.

ومازالت قافلة التثوير تواصل إشعاعها بالمعرفة الإنسانية، تميد الروح للكتاب مصدرًا أساسيًا وخالداً للثقافة. وتوالى «مكتبة الأسرة» إصداراتها للعلم الشامن على التوالي، تصنيف دائماً من جواهر الإبداع الفكرى والعلمى والأدبى وترسيخ على مدى الأيام والسنوات زادا ثقافياً لأهل وعشيرتى ومواطنى أهل مصر المحروسة مصر الحضارة والثقافة والتاريخ.

سوزان مبارك

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

سعر النسخة

١٥٠ قرش



**مكتبة الأسرة 2001
مهرجان القراءة للجميع**